
السببية
عند القاضى عبد الجبار
بقلم
د. إبراهيم تركى

الناشـــــر: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

العنـــوان: بلوك ٣ ش ملك حفني قبلي السكة الحديد - مساكن درباله - فيكتوريا - الإسكندرية.

تليفـــاكس: ٥٢٧٤٤٣٨/ ٠٠٢٠٣ (٢ خط) موبايل/ ٠١٠١٢٩٣٢٣٣

الرقم البريدى: ٢١٤١١ الإسكندرية جمهورية مصر العربية.

E- mail

dwdpress@yahoo.com

dwdpress@biznas.com

Website

http:/ www.dwdpress.com

عنوان الكتاب: السببية عند القاضي عبد الجبار

المؤلـــف: د. إبراهيم تركي

رقم الإيداع: ١٤٨٢٦/ ٢٠٠٣

الترقيم الدولى: 3 - 387 - 327 - 977

السببية

عند القاضي عبد الجبار

بقلم

د. إبراهيم محمد تركي

الطبعة الأولى

٢٠٠٤م

الناشر

دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

تليفاكس: ٥٢٧٤٤٣٨ - الإسكندرية

أبـو سلـوم المعتــــزلي

المحتــويات

تصدير

بعد حمد الله رب العالمين ، والثناء عليه بما هو أهلٌ له ، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين ، وعلى آله وصحبه أجمعين ، فإني أقول :

إنه لابد من الإشارة ، في هذا المقام ، إلى أن الغاية المنشودة أو الهدف المرتجى من دراسة التراث العربي الإسلامي وخاصة في جانبه الفلسفي بالمعنى الواسع لهذه الكلمة إنما تتمثل في الأمرين التاليين :

الأمر الأول : إذا كان من المعلوم أن دراسة تاريخ الفلسفة تعد دراسة للفلسفة ، لأن الفكر الفلسفي عبارة عن سلسلة متصلة الحلقات ، إذ لا يمكن فهم فكره فلسفية معينة إلا في ضوء سوابقها التاريخية فضلاً عن إطارها الحضاري الذي نشأت فيه ، لذلك كانت دراسة التراث الفلسفي الإسلامي ذات أهمية من هذه الزاوية في المحل الأول ، وبالأخص إذا كان الأمر مقتصراً على الدراسة الأكاديمية .

الأمر الثاني : إن أهمية دراسة التراث الفلسفي العربي الإسلامي تكمن ، بالإضافة إلى ذلك ، في التعرف على أساليب هؤلاء الفلاسفة أو المفكرين في طرح المشكلات الفكرية التي كانت مثارة آنذاك وكيفية معالجتها أو تقديم الحلول لها . ومن هنا يمكن للمفكر العربي المعاصر أن يحصل على الدروس المستفادة التي بمقتضاها يستطيع مواجهة المشكلات الفكرية المثارة في هذه الأيام ، وهي لا بد أن تكون مغايرة للمشكلات الفكرية القديمة ، وذلك لاختلاف الإطار الحضاري وظروف نشأة كل منهما .

وفي ضوء ذلك ، فإني أستطيع أن أشير إلى أنني إذ أتقدم بهذا الكتاب المتواضع إلى المكتبة العربية ، فإني أحاول بذلك أن أحقق هذين الهدفين اللذين أشرت إليهما منذ قليل ، واللذين ينبغي وضعهما في الاعتبار عند دراسة التراث الفلسفي الإسلامي .

فإذا كان موضوع هذا الكتاب هو " السببية عند القاضي عبد الجبار"، فإنه من المعروف أن موضوع السببية يعتبر من الموضوعات الهامة في مجال الفكر الفلسفي عبر مختلف العصور . وربما لا توجد مسألة لقيت عناية من الفلاسفة ، مثل ما لقيته مسألة السببية ، فبدونها تستحيل كل فلسفة في المعرفة ، وتبطل كل فلسفة من فلسفات الوجود . إذ إن مبدأ السببية ، على حد قول أحد المفكريين ، هو الرابطة الوحيدة التي تربطنا بالعالم بحيث إذا رفضنا تلك الرابطة الضرورية ، فسوف يتردى العالم إلى فوضى . والفكر إلى اضطراب ، ونظرا لتلك الأهمية المعقودة حول فكرة السببية . فقد انشغل الفلاسفة على اختلاف مدارسهم ومذاهبهم ، بفكرة العلية بقصد تفسيرها ، وإماطة اللثام عن حقيقتها وطبيعتها .

ويعتبر التعرف على رأي أحد مفكري الإسلام وخاصة إذا كان منتميا إلى إحدى المدارس الفكرية الهامة في الحضارة الإسلامية ، وأعني به القاضي عبد الجبار المعتزلي ، في موضوع السببية إنما هو دراسة لأحد الآراء الهامة التي وضعت بصدد هذه المسألة .

هذا من جهة . ومن جهة أخرى ، فإذا كان من المعلوم أنه توجد في الفكر الإسلامي اتجاهات متعددة بصدد هذه المسألة ، وقد قُدمت دراسات مختلفة للعديد منها ، فإنه كان لابد من تقديم هذه الدراسة للتعرف على رأي القاضي عبد الجبار المعتزلي بصدد مسألة السببية إذ إنه من الملاحظ أن رأيه فيها يمثل اتجاهاً خاصاً يتضح فيه الاتفاق مع العقل والدين على السواء . فهو يمكن أن يُعد من النماذج القليلة التي ينبغي الاهتمام بها خاصة فيما يتعلق بحركتي إحياء التراث العربي وتجديد الفكر الديني الإسلامي . هاتان الحركتان اللتان ينبغي التعامل معهما بدقة وحذر بالغين كما هو معروف وكما سأتحدث عن هذا الموضوع في دراسة أخرى إن شاء الله .

ولا ينبغي أن أترك هذا المقام دون الإشارة إلى أنني إذا كنت أعتقد أن مذهب المعتزلة بعامة ومذهب القاضي عبد الجبار الكلامي بخاصة يعتبر

من المذاهب الإسلامية الجديرة بالإحياء ونحن بصدد تجديد الفكر الفلسفي الإسلامي في هذه الأيام ، فإن ذلك ينبغي أن يتركز حول المضمون الفكري دون القالب أو الأسلوب الذي ربما لم يعد ملائماً للعصر الحاضر .

هذا . ومن الجدير بالذكر في هذا المقام أنني قد ألحقت بهذه الدراسة عن السببية عند القاضي عبد الجبار مقالتين تتعلقان بجانبين من جوانب فكر القاضي عبد الجبار .

كانت المقالة الأولى بعنوان " السببية بين القاضي عبد الجبار وابن تيمية " . وقد تبين منها أن ابن تيمية يتفق مع القاضي المعتزلي في العديد من النقاط التي تتعلق بهذه المسألة ويختلف معه في نقاط قليلة . وذلك على الرغم من الاختلاف المذهبي والمنهجي بين المدرسة السلفية ممثلة في ابن تيمية ومذهب المعتزلة ممثلاً في القاضي عبد الجبار . وربما يرجع الاتفاق بينهما في بعض النقاط التي تتعلق بموضوع السببية إلى أن القاضي عبد الجبار قد أولى اهتماماً بالنص الديني إلى جانب معطيات العقل وذلك على نحو يقترب مما كان الأمر عليه لدى ابن تيمية مع وجود الفوارق المذهبية والمنهجية بين كل منها في موضوعات أخرى كثيرة .

أما المقالة الثانية ، فقد كانت بعنوان " نقد القاضي عبد الجبار لآراء أبي بكر الرازي " . وقد تبين خلال هذه الدراسة أنه كما أن هناك بعض جوانب القوة في فكر القاضي ، كما تمثلت في آرائه عن السببية وغيرها من الموضوعات ، فإن هناك بعض جوانب الضعف في فكره ، وذلك على النحو الذي تمثل بصفة خاصة في نقده لأبي بكر الرازي ولغيره من الفلاسفة . ومن المعلوم أن مثل هذه الجوانب التي تتسم بالضعف أو القصور في فكر القاضي هي التي ينبغي أن تستبعد من عمليتي الإحياء والتجديد للتراث الإسلامي .

وبالإضافة إلى هاتين المقالتين ، فقد ألحقت بهذا الكتاب مقالة ثالثة بعنوان " رسالة الرافعة للنقاب عن الفرق بين العلل والأسباب " تأليف محمد

صادق بن سليم الدمشقي العطار ، وهي رسالة مخطوطة بدار الكتب المصرية برقم ٣٦٦ حكمة وفلسفة طلعت ، ميكروفيلم ١٩١٠٥ . وهذه الرسالة تعالج جانب من جوانب موضوع السببية ، ولذلك فقد رأيت نشرها في هذا الكتاب لاتصالها بموضوعه . ويبدو أنها لم تنشر من قبل . وهي وإن كانت حديثة نسبياً ، إذ يرجع تأليفها إلى عام ١٣٠٧ هـ كما هو مدون في صدر الرسالة ، كما أنها مكتوبة بخط النسخ المطابق لقواعد الخط العربي المعروفة ، فإن طريقتها في الكتابة تذكرنا بما كان شائعاً من قبل . فلم يقسمها مؤلفها إلى فقرات ، كما أنه لم يضع علامات الترقيم المناسبة من نقط وفواصل وعلامات استفهام وتعجب وما إلى ذلك ، كما أنه لم يهتم بوضع همزات القطع وعلامات التنوين . وقد لوحظ أن بها بعض الأخطاء الإملائية التي قمت بتصحيحها بين أقواس .

وإذا كنت قد نشرت هذه الرسالة دون إجراء دراسة عليها ، فإني ارجئ ذلك إلى مناسبة أخرى أرجو أن تتيسر في المستقبل القريب بإذن الله .

وبعد .

فإني أرجو أن أكون قد أسهمت بهذا العمل المتواضع في سد بعض جوانب الفراغ في المكتبة العربية وخاصة فيما يتعلق بالموضوعات التراثية .

ولا يفوتني ، قبل أن اترك هذا المقام ، أن أتوجه بخالص الشكر لكل من قدم لي يد المساعدة أثناء إعداد هذا الكتاب .

هذا . وبالله التوفيق .

تمهيد

إذا كانت هذه الدراسة مخصصة للحديث عن موضوع " السببية عند القاضي عبد الجبار " ، باعتباره أحد أعلام مذهب المعتزلة الذي لا يمكن إغفال قيمته كمؤرخ للفكر الاعتزالي وممثل الدور الذي يمكن أن يسمى بداية النهاية لهذا المذهب ، فإنه يمكن الإشارة إلى أن أهمية البحث في موضوع السببية إنما ترجع إلى أن تحديد موقف المفكر أو الفيلسوف من هذه الفكرة هو الذي يحدد الإطار الفكري الذي ينتمي إليه صاحب هذا الموقف .

فإذا كان من المعلوم أن مبدأ السببية يعد مبدأ عقلياً عاماً ، بمعنى أن العقل الإنساني على وجه العموم يحاول دائماً أن يرد جميع الحوادث إلى أسباب معينة ، فإن أساليب تفكير الإنسان تختلف بصدد تقرير هذا المبدأ ، فمنها ما يمكن أن يسمى بالتفكير الخرافي ، وهو ذلك الأسلوب من التفكير الذي يبتعد فيه الإنسان عن الالتزام بمبادئ العقل وقوانين المنطق ، كما أنه ، في صورة أكثر تحديداً ، هو ذلك الأسلوب من التفكير الذي يستند فيه الإنسان إلى أسباب أو علل غير صحيحة (أو بالأحرى غيبية) لا يكون في مقدوره أن يحددها تحديداً دقيقاً أو أن يتحكم فيها أو أن يتحقق من علاقتها بمعلولاتها على وجه اليقين . ومنها ما يختلف عن ذلك عندما يتفق مع مبادئ العقل ومعطيات الحس والتجربة .

وإذا لم يكن من مقاصد هذه الدراسة الحديث عن تاريخ البحث في هذا المفهوم قيد البحث والمناقشة ، فإنه يمكن الإشارة إلى أنه قد ظهر في الفكر الإسلامي عدة اتجاهات بصدد السببية .

- فقد ظهرت في الفكر الإسلامي بعض الآراء التي تفسر حدوث بعض الأمور بعلل أو أسباب خفية أو مبهمة ، وهؤلاء هم المشتغلون بعلوم السحر والطلسمات والتنجيم وما إلى ذلك . ومن المعلوم أن هذا الاتجاه الفكري قد ظهر في الفكر الاسلامي على يد بعض المفكرين ، وكان على

رأسهم جماعة إخوان الصفا ومن تأثر بهم .

– كما ظهر من يفسر حدوث هذه الظواهر بالاقتصار على العلل أو الأسباب المادية ، وهؤلاء هم القائلون بالطبع سواء أكانوا من المتفلسفين أو من المتكلمين (بعض المعتزلة) .

– كما أن هناك من يفسر حدوث هذه الظواهر بالاقتصار على الفاعلية الإلهية المباشرة والدائمة في الكون باعتبارها السبب الوحيد الحقيقي لكل الظواهر الكونية ، وهؤلاء هم الأشاعرة ومن وافقهم من أهل السنة .

– كما ظهر من ينتقد تلك الآراء السابقة محاولاً النظر إلى الظواهر الطبيعية باعتبارها مسببات تصدر عن أسباب طبيعية مع الإقرار بأن الله هو خالق الأسباب والمسببات إما على نحو مباشر أو غير مباشر . وقد تبنى هذا الاتجاه الأخير بعض أعلام الفكر الإسلامي الذين أعلو من شأن العقل ومبادئه مع الإقرار بفاعلية الله وتأثيره في الكون ، مع تفاوت بينهم في نقاط عديدة تتعلق بهذه المسألة . وسيتضح من خلال هذه الدراسة أن القاضي عبد الجبار كان أحد ممثلي هذا الاتجاه الأخير .

وعلى أية حال ، فإنه لا ينبغي أن أترك هذا المقام دون الإشارة إلى أن مسألة السببية (أو العلية) قد تناولها مفكرو الإسلام ، على اختلاف اتجاهاتهم الفكرية ونزعاتهم المذهبية ، من خلال بحثهم في المسائل الطبيعية والإنسانية والإلهية . فمنهم من توسع في الحديث عن هذا الموضوع في مجال البحث في المسائل الطبيعية ، وإن تطرق بعد ذلك للحديث عنه في معرض بحثه في المسائل الإلهية والإنسانية ، وهؤلاء هم معظم الفلاسفة المشائين في الحضارة الإسلامية . ومنهم من تناول موضوع السببية في إطار بحث المسائل الإلهية والتأكيد على الفاعلية الإلهية المباشرة في الكون ، وإن تطرقوا إلى الحديث عنه في معرض تناولهم للمسائل الإنسانية وبعض

المسائل الطبيعية ، وهؤلاء هم الأشاعرة على وجه الخصوص . ومنهم من توسع في الحديث عن مسألة السببية في إطار مناقشة المسائل الإنسانية ، وإن لم يهملوا الحديث عنها في إطار تناولهم لبعض المسائل الإلهية وما يتعلق بهذين المجالين من مسائل طبيعية ، وهؤلاء هم المعتزلة ومنهم القاضي عبد الجبار .

وطبقاً لما سبقت الإشارة إليه فيما يتعلق بدراسة مفهوم السببية في الفكر الإسلامي ، فإنه يمكن الولوج في الحديث عن هذه المسألة لدى القاضي عبد الجبار ، باعتباره أحد متأخري المعتزلة الذي يرجع إليه الفضل في توضيح وتعميق العديد من المفاهيم الأصيلة التي يتضمنها مذهب المعتزلة .

ولابد من الإشارة إلى أنه مع أن القاضي عبد الجبار يعتبر من أكثر المعتزلة تأليفاً في مجال علم الكلام ، إذ لم تصل إلينا مؤلفات لأحد أعلام هذا المذهب تضاهي ، أو على الأقل تقارب ، ما وصل إلينا من مؤلفات القاضي وخاصة كتابه الرئيسي " المغني " ، فإنه من الملاحظ أن الرجل لم يتحدث عن موضوع السببية باعتباره موضوعاً مستقلاً أو قائماً بذاته في أي جزء من أجزاء مؤلفاته ، أو على الأقل في أي فصل من فصولها ، وإنما جاءت آراؤه في هذا الموضوع متناثرة أو مبعثرة في ثنايا مؤلفاته . الأمر الذي اقتضى أن يحاول الباحث بذل ما يستطيعه من جهد ممكن للعثور على آراء القاضي في هذا الموضوع .

هذا . ولابد من الإشارة إلى أنني قد حاولت أن ألتزم بالموضوعية العلمية فيما قدمته من تحليلات لآراء القاضي أو تعليقات عليها .

كما أنني قد حاولت أن ألتزم بالإيجاز في عرض هذا الموضوع ، إذ إنني لم أتطرق إلى الحديث عن بعض التفصيلات التي تتعلق بهذا الموضوع

تعلقا غير مباشر . ولذلك فقد عرضت هذا الموضوع على النحو التالي :

فلقد تضمن المبحث الأول نبذة عن القاضي عبد الجبار .

أما المبحث الثاني ، فقد خصصته للحديث عن أهم المؤثرات الدينية و الفلسفية التي يمكن أن تكون قد أثرت في فكر القاضي ، وخاصة فيما يتعلق بموضوع السببية ، سواء أكان هذا التأثير إيجابياً ، يتمثل في قبولها او الاتفاق معها ، أو سلبيا ، يتمثل في رفضها أو الاختلاف معها .

وقد تحدثت في المبحث الثالث عن مفهوم السببية عند القاضي عبد الجبار . حيث أشرت إلى تعريف السبب لديه ، وإلى تفرقته بين السبب والعلة ، وإلى رأيه في العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات .

وقد خصصت المبحث الرابع للحديث عن علاقة رأي القاضي في السببية برايه في مسؤولية الإنسان عن أفعاله .

أما المبحث الخامس ، فقد تحدثت فيه عن رأي القاضي في السببية من حيث علاقتها بالأفعال الإلهية .

- ثم كان المبحث السادس والأخير عن رأي القاضي في السببية من حيث صلتها بالعالم الطبيعي .

وقد جاء التعقيب على هذه الدراسة متضمناً بعض القضايا الهامة التي امكن استخلاصها مما تحدثت عنه في المباحث السابقة .

وبعد . فإني أدعو الله أن يكون قد وفقني لإنجاز هذه الدراسة المتواضعة على النحو المنشود ، والتمس منه تعالى العون والتوفيق

المبحث الأول

نبذة عن القاضي عبد الجبار

هو عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار . يكنى أبا الحسن . ويلقب بالهمذاني (نسبة إلى مدينة همذان التي أقام بها في بدايات حياته) وبالأسد أبادي (نسبة إلى بلدة أسد أباد التي ولد بها) ، وقد اشتهر بقاضي القضاة (لانفراده بتولي هذا المنصب من بين المعتزلة) .

كانت ولادته ما بين عامي ٣٢٠ و ٣٢٥ هجرية على الأقل . وتوفي بالري سنة ٤١٥ هجرية .

وإذا كان هذا المقام لا يتسع للحديث عن تفصيلات حياة قاضي القضاة[١] ، فإني أود أن أشير هنا إلى بعض النقاط التي تتعلق بالتعريف به ، وذلك في شيء من الإيجاز ، على النحو التالي :

(أولاً) : لقد كان القاضي عبد الجبار على معرفة عميقة بالعلوم الشرعية ، وخاصة الحديث والفقه وأصوله والتفسير . حيث إنه قد تلقى هذه العلوم على أيدي كبار المشايخ في عصره في بداية حياته العلمية . كما أنه كان ، فيما يبدو ، على دراية كافية بعلوم اللغة ، التي استفاد منها كثيراً في بحوثه الكلامية .

(ثانياً) : كان القاضي شافعي المذهب في الفروع .[٢] ويبدو أنه قد استمر كذلك طيلة حياته ، حتى بعد أن انتمى إلى مذهب المعتزلة ، مع أنه من المعلوم أن معظم أعلام المعتزلة كانوا على المذهب الحنفي في الفروع .

(ثالثاً) : كان في بداية أمره أشعرياً في الأصول . ثم تحول بعد فترة إلى مذهب المعتزلة ، وخاصة بعد رحيله إلى البصرة واحتكاكه بدوائر المتكلمين من المعتزلة الذين كان يناظرهم باعتباره أشعرياً . وربما يكون هذا التحول قد حدث وهو في سن الرابعة والعشرين . وأود أن أشير هنا إلى أنني لا أنكر هذا التحول في فكر القاضي وحياته ، إلا أنني لا أظن أنه كان تحولاً

بالمعنى العميق ، كذلك الذي حصل للأشعري حين ترك الاعتزال إلى مذهبه الجديد والذي حدث عنده في سن الأربعين أو بعدها ، كما أنه ليس كالتحول الذي تم للإمام " الغزالي " فانتقل به من طورٍ إلى طور ، لقد كان القاضي عبد الجبار حين حصل له هذا شاباً في مقتبل العمر . لم يتوغل بعد في خضم الدراسات العقلية والكلامية ، ومن المعلوم أنه انتقل إلى عدة بلاد كان يلتقي فيها على الأغلب بالمحدثين ورجال الفقه ، أما في البصرة فقد اتسع أفقه الفكري وأصبح في بيئة أهم ما تمتاز به سيادة الروح العقلية والدراسات الكلامية والاعتقادية ، تعرف القاضي فيها على كبار رجال المعتزلة وعلى رأسهم أبو إسحق بن عياش وأبو عبد الله البصري . وكان لهذا الأخير خاصة تأثير كبير عليه في الفكر والسلوك . إذن فإن القاضي لم يكن قد تحدد اتجاهه من أصول العقائد بعد حتى يسمى تحوله عن الأشعرية بالمعنى العميق لهذه الكلمة .

(رابعاً) : كان من أبرز شيوخه في الاعتزال : أبو إسحق إبراهيم بن عيّاش (توفي في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري) ، وأبو عبد الله البصري (المتوفى سنة ٣٦٩ هجرية) ، وهما من تلامذة أبي هاشم الجبّائي (المتوفى سنة ٣٢١ هجرية) . وهذا ما يفسر اهتمام القاضي بآراء أبي هاشم الجبائي الكلامية ومتابعتها في كثير من الأحيان ، وهو لذلك يعد من أعلام مدرسة البصرة الاعتزالية .(٣)

(خامساً) : كان على صلة وثيقة بالصاحب بن عبّاد (المتوفى سنة ٣٨٥ هجرية) الذي يعرف بانتمائه إلى المذهب الزيدي . ومن المعلوم أن هناك علاقة وثيقة بين مذهب الزيدية ومذهب المعتزلة ، حيث يتفقان في كثير من المسائل الكلامية .(٤) وكان الصاحب يثني كثيراً على

القاصي ، وهو الذي عينه قاضيا للقضاة . ومن الجدير بالذكر هنا أنه ليس من المستبعد أن يكون الصاحب بن عباد قد تعرف على القاضي عبد الجبار في حلقة أبي عبد الله البصري الذي كان أستاذاً لكلٍ منهما .

(سادساً) : إذا كان القاضي عبد الجبار قد عاصر ازدهار الحركة الفلسفية المشّائية ، وإذا كان من المرجح أنه قد طالع بعض كتب الفلاسفة ، فإنه لا توجد لدى الباحث معلومات يمكن الاطمئنان إليها عن وجود علاقة مباشرة في أية صورة من الصور بينة وبين أحدٍ من فلاسفة عصره ، وإن كان من الملاحظ أنه قد انتقد الفلسفة في بعض مسائلها كما انتقد بعض الفلاسفة وذلك في مواضع متعددة من مؤلفاته .

(سابعا) : ليس هناك خلاف في القول بأن القاضي عبد الجبار يعد من أبرز أعلام مذهب المعتزلة ، وأكثرهم شرحاً وتوضيحاً لهذا المذهب ودفاعاً عنه[٥] ، بل إنه من الممكن أن يعد مؤرخ المعتزلة الأول والمتحدث الرسمي باسم مذهبهم . ومن المعلوم أنه قد أدرج على رأس الطبقة الحادية عشرة من طبقات المعتزلة ، وهو ينتمي إلى مدرسة البصرة المعتزلية .

(ثامنا) : وإذا كان القاضي عبد الجبار يمكن أن يمثل بداية الدور الأخير من أدوار المعتزلة ، وهو دور النهاية ، فإنه من المعلوم أنه قد تتلمذ عليه عدد من كبار الشخصيات المعتزلية الذين يدرجون في الطبقتين الحادية عشرة والثانية عشرة من طبقات المعتزلة ، وكان من بينهم من قام بتسليم لواء هذه المدرسة إلى الزيدية ، حيث عاش فكر المعتزلة ردحا من الدهر مستتراً في المذهب الزيدي .

(تاسعا) : مع أن أغلب اهتمام القاضي كان منصبًا على نصرة

مذهب المعتزلة الكلامي . فإنه من الثابت أنه كانت للقاضي اهتمامات فكرية متعددة ، حيث إنه لم يقتصر في الكتابة والتأليف والإملاء على علم الكلام وحده ، وإنما توجد له إسهامات في مجالات علمية ومعرفية متعددة ، منها : المواعظ والحديث والفقه وأصوله وعلوم القرآن ، وخاصة التفسير ، بالإضافة إلى الرد على الأديان وعلم الجدل .

(عاشراً) : لم يثنِ كتّاب طبقات المعتزلة على القاضي عبد الجبار فقط وإنما ذكر فضله بعض كتّاب السير ، وإن كان لم يهاجمه من الكتّاب والمؤرخين إلا من كانت له نزعته السلفية أو الأشعرية المعروفة التي تعارض المعتزلة .

هذه هي أهم النقاط التي اردت أن أشير إليها في التعريف بالقاضي عبد الجبار الذي عقدت هذه الدراسة لبيان رأيه في السببية على النحو الذي سيتضح فيما بعد .

المبحث الثاني

المؤثرات الدينية والفلسفية في آراء القاضي عبد الجبار عن السببية

من المسلم به أن أي مفكر أو فيلسوف لا يأتي بأفكاره من فراغ ، وإنما لابد أن يكون هناك سوابق متعددة أثرت في تكوين أفكاره ، سواء أكان هذا التأثير إيجابياً ، حيث يتبناها ويقوم بشرحها وتعميقها ، أو سلبياً ، حيث يقوم بنقدها والرد عليها .

فإذا أراد الباحث أن يتعرف ، في شيء من الإيجاز ، على المؤثرات الإيجابية والسلبية في آراء القاضي عبد الجبار عن السببية ، فإنه يمكن الإشارة إلى أهمها على النحو التالي .

• • •

(١)
القرآن الكريم وفكرة السببية

إذا كان من الثابت أن القرآن الكريم يعد منطلقاً أساسياً ، ليس فقط فيما يتعلق بنشأة علم الكلام ، وإنما أيضاً في بحث العديد من المسائل الكلامية ، فإنه يجدر بالباحث ، في هذا المقام ، أن لا يغفل الإشارة إلى أن القرآن الكريم لم يهمل الإشارة إلى فكرة السببية . حيث وردت فيه آيات تتحدث عن " السبب " باعتبار أنه الوسيلة وكل ما يتوصل به إلى الشيء.[٦] فقد ورد في بعض الآيات القرآنية أن الله قد أعطى الإنسان الأسباب وعليه أن يتبع أحدها[٧]. كما تفيد آيات قرآنية أخرى أن بعض الأمور الطبيعية لا تحدث إلا بالأسباب ، مثل إحياء الأرض أو إعمارها بالماء وإنزال الماء بالسحاب[٨]، وما إلى ذلك من الأمور المشاهدة التي لا تحدث إلا بسبب .

وإذا كان الأمر على هذا النحو فيما يتعلق بالإشارات القرآنية عن حدوث الأمور الطبيعية عن طريق الأسباب ، فإنه من الملاحظ أن مثل هذه الإشارات لا تمكن الباحث من الحديث عن أمور أخرى تتعلق بمسألة السببية

طبقا للمفهوم القرآني ، وخاصة الحديث عن العلاقة بين الأسباب والمسببات ، وغيرها من المسائل الفلسفية الدقيقة . إذ إنه من الثابت أن القرآن ليس كتابا في الفلسفة أو علم الكلام ، وإن احتوت آياته على إشارات متعددة في هذين المجالين .

وبالإضافة إلى ذلك ، فإنه يمكن الإشارة إلى أنه توجد في القرآن الكريم إشارات إلى نقاط أخرى تتعلق بمسألة السببية ، مثل حديثة المتكرر عن " التوكل " بمعناه الذي يفيد الأخذ بالأسباب مع تفويض النتائج إلى الله .

وفضلاً عن ذلك ، فإنه يفهم من بعض الإشارات القرآنية أن أفعال الله في الكون إنما تكون على وتيرة واحدة بحيث لا تتبدل هذه السنة الإلهية أو تتحول .

ولا ينبغي أن أترك هذا المقام دون الإشارة إلى أنه قد ورد في القرآن الكريم لفظ " سبب " ولم يرد لفظ " علة " للدلالة على الوسيلة التي يتوصل بها الفاعل إلى فعل الشيء . ويبدو أن العديد من المتكلمين ، ومنهم القاضي عبد الجبار ، قد ساروا على هذا النهج القرآني نفسه في حديثهم عن السببية .

* * *

(٢)
فكرة السببية عند المعتزلة
السابقين على القاضي عبد الجبار

إذا كنت لا أود في هذا المقام أن أتحدث عن المعتزلة من حيث نشأتهم في الفكر الإسلامي ، ومن حيث إنهم يعتبرون الممثلين الحقيقيين للنزعة العقلية في الفكر الديني الإسلامي [٩] ، لأن هذه الدراسة غير مخصصة لذلك . فإني أود أن أشير فقط إلى اهتمام المعتزلة بفكرة السببية .

وإذا كان هذا المقام لا يتسع أيضا للحديث عن التاريخ لجهود أعلام المعتزلة بصدد هذه المسألة ، فإني أستطيع أن أشير إلى الإطار العام لرأي المعتزلة السابقين على القاضي عبد الجبار فيما يتعلق بموضوع السببية ، وذلك في إيجاز شديد ، على النحو التالي .

إنه يمكن القول بأنه على الرغم من أن موقف المعتزلة بصدد الظواهر الطبيعية يتفاوت بين تغليب القدرة الإلهية أو إقرار الجانب الطبيعي ، فإنه يمكن أن يلاحظ أن غالبيتهم تتفق على الأمور الآتية :

(أولاً) : القول بالعلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات ما لم يطرأ على الأسباب تغيير يحول دون إحداثها للمسببات . وفي ذلك يقول أبو الهذيل العلاف (المتوفى سنة ٢٣٥ هجرية) ، على الرغم من إطلاقه للقدرة الإلهية في مجال الطبيعة : " ليس يفعل فاعل فعلاً إلا وفعل مثله جائز منه حتى يتغير عما كان عليه من القدرة والتخلية إلى العجز والمنع ، فحينئذ يتعذر ما كان ممكناً له للعجز الحادث " . كما يقول : " إن من جاز منه الفعل في حال لم يستحل منه في غيرها بغير تغير دخل عليه ، كما أن الحجر الصلب إذا كسر شيئاً لما فيه من صلابة وثقل لم يستحل به كسر مثله لغير تغيير حدث فيه ولغير نقصان لحق ذاته "[١٠].

(ثانياً) : القول بالحتمية الطبيعية . بمعنى أن الظواهر الطبيعية تجري وفق نظام كلي دائم ، حيث إن العلة المعينة ينتج عنها المعلول نفسه في الظروف نفسها . وما يؤدي إليه ذلك من القول بوجود نظام طبيعي ثابت أوجده الله تعالى . ومن المعلوم أن المعتزلة قد استدلوا بوجود هذا النظام الطبيعي على وجود الله تعالى ، وهذا ما يعرف بالدليل الغائي[١١]. ومن المعلوم أيضا أن المعتزلة قد أقروا القول بوجود طبائع ثابتة للأشياء الطبيعية ، وذلك التأكيد قولهم بوجود ترتيب ونظام في الطبيعية . وإن بالغ بعضهم في الحديث

عن فعل الطبائع ، وخاصة الجاحظ (المتوفى سنة ٢٥٥ هجرية) ومن حذا حذوه منهم .

(ثالثا) : استخدام المعتزلة فكرة السببية في الاستدلال على وجود الله عندما قرروا أن إثبات وجوده تعالى لا يتم إلا بإثبات حدوث العالم ، باعتبار أن المحدث (المفعول) لا بدله من محدث (فاعل) . ويبدو ان أبا الهذيل العلاف كان أول من توسع في هذه الفكرة من المعتزلة ، وذلك في حدود ما وصل إلينا من أقوال المعتزلة السابقين على القاضي عبد الجبار .

(رابعا) : البحث في مسألة التولد عند معظم المعتزلة ومدى مسؤولية الإنسان عن الأفعال غير المباشرة . حيث يسود عندهم القول بأن الأسباب موجبة لمسبباتها [١٢] . ويقال : إن أبا الهذيل العلاف يعد أول من بحث في هذه المسألة من المعتزلة ، عندما تحدث عن مسؤولية الإنسان عن الأفعال غير المباشرة التي تقع منه علي سبيل الاختيار ، وما استتبع ذلك من الحديث عن مسائل فرعية تتعلق بذلك كانت موضعاً للخلاف بين بعض المعتزلة والتي سيتحدث عنها القاضي عبد الجبار في شيء من التفصيل عند حديثة عن مسألة التولد ، كما سيتضح ذلك في موضعه من هذه الدراسة .

(خامساً) : قول المعتزلة بالقدرة الإلهية التي سخرت الموجودات الطبيعيه على ما هي عليه . بمعنى أن العالم الطبيعي بما فيه من كائنات غير عاقلة ولا مريدة ، وهي جميع الكائنات التي يحتويها هذا العالم فيما عدا الإنسان ، لا تفعل إلا باعتبارها مساقة إلى أفعالها (أو مقهورة عليها) . وقد عبر المعتزلة عن هذه الفكرة بقولهم : إنها تفعل بالطبع ، فجميع الأجساد الطبيعية غير العاقلة ولا المختارة لا يكون منها إلا فعلا واحدا دائما . وإذا

كان المعتزلة قد اختلفوا في الطبائع من حيث اعتبارها أسبابا تصـــدر عنــها مسـببــاتها ، فإنهــم لا يختــلفون على القول بأن الله هو خالق هذه الطبائع . وكأنهم بذلك يقررون أن الله هو السبب الأول (أو البعيد) لجميع المسببات .

(سادساً) : إن قول المعتزلة الأساسي بأن أفعال الله تـــهدف إلــى غايات محمودة فيها مصالح للعباد يعد إقرار منهم بـــالقول بالعلـــة الغائيـــة . وهذه الفكرة وإن كانت تنطوي على أبعاد ميتافيزيقية وأخلاقية ، فإنها توضــح أن المعتزلة لم يهملوا الحديث عن الغائية في مجال الســـببية . وإذا كنــت لا أميل إلى القول بأن المعتزلة قد تابعوا أرسطو في فكرته عن العلة الغائيـــة ، لأن المنطلق الفكري ومجال البحث يختلف اختلافاً أساسياً لدى كل منـــهما ، فإنه من الملاحظ أن النظام (المتوفى سنة ٢٣١ هجرية) هو الوحيد من بيـن المعتزلة الذي يقول بالعلة الغائية في مجال السببية الطبيعية ، ويزيدها علـــى العلل التي عرفوها . ولذلك يقرر البعض أن النظام كـــان أقـــرب المتكلميـــن وخاصة المعتزلة إلى مذاهب الفلاسفة .(١٣) والذي يؤكد ذلك ما روي عن النظـــام أنه قال : " العلل منها ما يتقدم المعلول كالإرادة الموجبة وما أشبه ذلك ممـــا يتقدم المعلول ، وعلة يكون معلولها معها كحركة ساقي التـــي أبنـــي عليــها حركتي ، وعلة تكون بعد (معلولها) ، وهي الغرض ، كقول القائل : إنمـــا بنيت هذه السقيفة لاستظل بها ، والاستظلال يكون فيمـــا بعد "(١٤) .

هـــذه هي أهم المسائل التي أشار إليها المعتزلة فيما يتعلق بالأبعـــاد المتعددة لمسألة السببية ، وذلك في إطارها العام . وإن كان أعلام المعتزلـــة قبل القاضي عبد الجبار قد اختلفوا فـــي مســـائل تفصيليـــة متعـــددة تتعلـــق بالموضوع قيد البحث والمناقشة ، مثل :

(١) اختلفوا في العلل : هل هي متقدمة على المعلولات أم مســـاوقة (١٥)

(ب) اختلفوا في حقيقة التولد : هل المتولدات من فعلنا الحادث عن الأسباب الواقعة منا ؟ [(١٦)]

(ج) اختلفوا في المتولد إذا بعُد عن السبب : هل يكون هو المسبب الأول ؟ [(١٧)]

(د) اختلف مثبتو التولد من المعتزلة في الأسباب التي تكون عنها المسببات : هل هي متقدمة عليها أو موجودة مع وجودها ؟ [(١٨)]

(هـ) اختلفوا في السبب : هل هو موجب للمسبب أم لا ؟ [(١٩)]

(و) اختلفوا في القديم (تعالى) : هل يجوز أن يقع الفعل منه متولداً عن سبب ؟ [(٢٠)]

(ز) اختلفوا في الشيء المولِّد للفعل : هل هو فاعل السبب أم هو السبب ؟ [(٢١)]

ويبدو أن مثل هذه الاختلافات بين أوائل المعتزلة كانت من أهم الأسباب التي أدت إلى التشنيع عليهم من قبل خصومهم .

وعلى أية حال ، فإنه لابد من الاعتراف بأن آراء أعلام المعتزلة السابقين على القاضي عبد الجبار في مسألة السببية يمكن أن تمثل أهم المؤثرات التي وجهت فكر قاضي القضاة بصدد هذه المسألة ، حيث إنه قد وافق بعضها وخالف بعضها الآخر ، وذلك كما سيتضح خلال العرض التالي لرأيه في القضايا المتعلقة بمسألة السببية .

• • •

(٣)

فكرة السببية عند أرسطو

من المسلّم به أن أعلام المعتزلة في دور الاكتمال قد اطلعوا على الفلسفة اليونانية، ومن الواضح أنه كان لديهم موقفاً نقدياً معارضاً لها . وهذه

مسألة لا محل لتفصيل القول فيها في هذا المقام .

وإذا كنت قد خصصت هذه الفقرة للحديث عن فكرة السببية في الفلسفة اليونانية، باعتبارها أحد المؤثرات السلبية في آراء القاضي عبد الجبار عن السببية ، فإني سأقتصر هنا على الحديث عن هذه الفكرة لدى أرسطو ، باعتبار أن هذه الفكرة قد بلغت أوج نضجها لديه .

وإذا كانت هذه الدراسة لا تتسع لتفصيل القول في رأي أرسطو عن السببية ، أو بالأحرى العلية ، فإني اكتفي بالإشارة إلى هذه الفكرة لديه [٢٢] ، وذلك على نحو موجز ، كما يلي :

(أولاً) : لقد قسّم أرسطو علل الموجودات الطبيعية إلى أربع ، وهي :

(أ) العلة المادية . وهي ما منه يوجد الشيء أو يتكون ، أو هي المادة التي يتكون منها الكائن الطبيعي .

(ب) العلة الصورية . وهي صورة هذا الشيء أو هيئته المخصوصة .

(ج) العلة الفاعلة . وهي فاعل الشيء أو صانعه أو مكونه .

(د) العلة الغائية . وهي الغاية أو الغرض الذي من أجله كان وجود الشيء أو تكوينه .

(ثانياً) : ينتقد أرسطو القائلين بالصدفة والاتفاق كعلتين طبيعيتين . ويرى أنهما يمكن أن يعتبرا مجرد علتين بالعرض . وكأنه يميز بذلك بين نوعين من العلل :

(أ) العلل الذاتية ، وهي التي يحدث عنها معلولها بالضرورة .

(ب) العلل العرضية ، وهي التي يحدث عنها معلولها صدفة أو اتفقاً ، وهي ليست معينه كتعين الأولى ، بمعنى أن المعلول لا يكون مقصوداً حدوثه أصلاً ، فهو مجرد تقابل عرضي بين الفعل والنتيجة .

ويفرق أرسطو بين الصدفة والاتفاق ، باعتبار أن الصدفة ليست إلا الاستثناء في الأمور الإنسانية أو الاختيارية ، بينما يختص الاتفاق بالاستثناء في الأمور الطبيعية .

(**ثالثاً**) : يرى أرسطو أن الطبيعة تعمل لغاية ، وأن جميع العلل الأخرى فيها موجهة إلى تحقيق غايات . وبذلك ينتقد القول بأن الأشياء مرتبة بالضرورة ، وأنها تحدث آلياً من دون اتجاه إلى أية غاية . ومن ثم فإنه من الواضح أن أرسطو يقرر القول بالضرورة الغائية من دون الضرورة الميكانيكية أو الآلية .

(**رابعاً**) : يقرر أرسطو أن الضرورة في العلية بالنسبة للأشياء المادية ضرورة شرطية وليست ضرورة مطلقة ، إذ إننا نجد أن هذه الضرورة يكون شرطها الغاية التي من أجلها يتم الفعل .

(**خامساً**) : يقرر أرسطو أن المحرك الأول (الإله) هو علة الحركة الكونية الأولى الأزلية التي عنها تصدر سائر الحركات الطبيعية وغير الطبيعية . فهو بذلك يعد علة غير مباشرة أو علة بعيدة لجميع الحركات في هذا العالم بجميع ما فيه من موجودات طبيعية وحية وعاقلة .

فإذا كانت هذه هي أهم القضايا التي تتعلق بمسألة العلية عند أرسطو ، وإذا كان فلاسفة الإسلام المشائين قد تناولوا هذه المسائل بالشرح والتعليق والإضافة ، وإذا كان متكلمو الإسلام ، ومنهم المعتزلة ، لم يقبلوا مذهب أرسطو في جملته ، فهل تأثر القاضي عبد الجبار ، في آرائه عن السببية بصفة خاصة ، بآراء أرسطو في العلية ؟

إن الإجابة عن هذا التساؤل ستتضح خلال العرض التالي لآراء قاضي القضاة في الموضوع قيد البحث والمناقشة . ولكنني أستطيع أن أقول ، على نحوٍ مبدئي : إن القاضي عبد الجبار وإن رفض مذهب أرسطو ، في جملته ، فإنه ربما يكون قد اتفق معه في بعض الآراء المتعلقة بالسببية . إلا أن هذا الاتفاق لا يعني تأثر القاضي عبد الجبار بأرسطو ، بقدر ما يعني اشتراكهما في النظر إلى هذه المسألة نظرة عقلية تقضي بالقول بوجود علاقة ضرورية بين الأسباب والمسببات ، وبنقد القول بالصدفة والاتفاق ، وبوجود الغائية في الطبيعة ، وما إلى ذلك من المسائل التي يتفق عليها أصحاب النزعة العقلية .

وبالإضافة إلى ذلك ، فإنه لابد من الإشارة إلى أن مجال البحث في السببية أو العلية كان مختلفاً لدى كلٍ منهما . حيث إن أرسطو قد بحث مسألة العلية في إطار أبحاثه الطبيعية ، بينما بحثها القاضي في إطار أبحاثه الكلامية الأخلاقية . ولذلك ، فإنه سيلاحظ في الحديث عن آراء القاضي عبد الجبار في السببية أنه لم يتعرض إلى الحديث عن العلل الأربع التي فصّل أرسطو القول فيها .

* * *

(٤)
السببية عند الأشاعرة

اذا كنت قد أشرت ، فيما سبق ، إلى أن القاضي عبد الجبار كان أشعريا قبل أن يلتحق بمذهب المعتزلة ، فهل يعني ذلك أن بعض جوانب المذهب الأشعري ، وخاصة فيما يتعلق بمسألة السببية ، قد أثر في الفكر الاعتزالي لدى القاضي ، أم أن قاضي القضاة بعد تركه للمذهب الأشعري وتحوله إلى المعتزلة قد عارض آراء الأشاعرة معارضة تامة ؟

لكي يتسنى للباحث أن يتعرف على حقيقة الأمر بصدد هذه النقطة ، فإنه لابد من تقديم إشارة موجزة إلى فكرة السببية عند الأشاعرة .

وقبل الشروع في ذلك ، فإني أود أن أشير إلى أنني سأقتصر على الإشارة هنا إلى رأي الباقلاني (المتوفى سنة ٤٠٣ هجرية) باعتبار أن المذهب الأشعري قد تحددت معالمه واكتملت صياغته على يديه ، وخاصة في هذه المسألة التي نحن بصدد الحديث عنها . ومن المحتمل أن يكون القاضي المعتزلي قد اطلع على هذه الآراء إبان انتمائه للمذهب الأشعري .

وأياً ما كان الأمر ، فإنه يمكن تقديم لمحة موجزة عن وجهة نظر الباقلاني في مسألة السببية[٢٣] ، باعتباره ممثلاً للمذهب الأشعري في هذه المرحلة التاريخية ، وباعتبار أن من جاء بعده من أعلام المذهب الأشعري لم يخالفوه في الإطار العام لهذه المسألة أو لغيرها من المسائل ، وذلك على النحو التالي :

(أولاً) : يرى الأشاعرة (وعلى رأسهم الباقلاني) ، متفقين في ذلك مع المعتزلة ، أن الدليل على وجود الله إنما يعتمد على إثبات حدوث العالم ، باعتبار أن لكل محدَث (مفعول) محدِث (فاعل) . فالله إذن هو سبب أو علة وجود العالم ، لأن العالم لا يحتاج في حدوثه إلا إلى الله . وإن كان المتكلمون بصفة عامة لم يطلقوا على الله اسم العلة أو السبب وإنما أطلقوا عليه اسم الفاعل ، فإن علاقة الله بالعالم من حيث الخلق لا تعدو أن تكون علاقة سبب بمسبَب على نحوٍ ما من الأنحاء .

(ثانياً) : يرى الباقلاني ، متفقاً في ذلك مع الأشاعرة ، أن قدرة الله مطلقة ومشيئته شاملة لا تحدها الحدود ولا ترسمها الرسوم ، لأنه ليس فوقه أمر ولا يُسأل عما يفعل . الأمر الذي أدى إلى القول بأن الله هو الفاعل الحقيقي المباشر لكل ما في الكون . وهذا يعد إقراراً بأن الله هو السبب

المباشر لجميع المسببات . وهذه نقطة خلاف أساسية بين المعتزلة والأشاعرة .

(**ثالثاً**) : يقرر الباقلاني أن الله قد فعل العالم لا لعلة أو غاية ، لأن العلل مقصورة على جلب المنافع ودفع المضار ، وذلك كله غير جائز على الله . وهذا يعد نفياً للغائية في أفعاله تعالى التي يقرها المعتزلة في قولهم بأن أفعال الله تهدف إلى غايات محمودة وأنه تعالى قد خلق العالم لحكمة .

(**رابعاً**) : يعتبر الباقلاني أول مفكر أشعري صرّح بإنكار الضرورة في العلاقة بين الأسباب والمسببات . وذلك لاعتبارين أساسيين لديه ، وهما :

(أ) إطلاق القدرة الإلهية في الطبيعة ، إذ لا يوجد لأي شيء في العالم الطبيعي فعل يصدر عنه بالطبع ، وإنما كل شيء لا يحدث إلا بموجب تسخير الله إياه .

(ب) إنه ليس ثمة مقوم أساسي داخلي للجسم يجعل منه فاعلاً من تلقاء ذاته ، وذلك طبقاً للتصور الذري للعالم كما وضعه الأشاعرة وعلى رأسهم الباقلاني . ذلك التصور الذي مؤداه أن الله هو الذي يؤلف بين ذرات كل كائن من كائنات هذا العالم في كل آن .[٢٤] فالكائنات لا تفعل على الحقيقة ولا ينتج عنها مسببات على الحقيقة ، لأنه ليس لها طبائع خاصة أو خصائص ذاتية مؤثرة و فاعلة .

(**خامساً**) : ينتقد الباقلاني القول بأن طبائع الأشياء تعد أسباباً موجبة للمسببات من وجهين :

(أ) إذا كانت طبائع الموجودات تعد أسباباً موجبة لمسبباتها ، لكانت كلما تكررت الطبائع (الأسباب) وكثرت تكررت مسبباتها وكثرت ، وذلك

وفقا لقاعدة وجوب كثرة المسببات عند كثرة أسبابها ، مع أن الواقع المشاهد يثبت خلاف ذلك .

(ب) يرفض الباقلاني الآراء الفلسفية التي نسبها إلى المنجمين ، التي تفيد أن للأجرام السماوية حركات ضرورية ، وأن هذه الحركات تؤثر بالضرورة في كائنات العالم الأرضي ، باعتبار أن الكواكب ليست لها طبائع خاصة تصدر عنها حركات كما ليس لها تأثير في غيرها ، إذ المؤثر على الحقيقة في كل شيء إنما هو الله تعالى .

(**سادساً**) : يترتب على ما سبق ، أن يقال مع الباقلاني : إن ما هو مشاهد في الحس لا يوجد ضرورة ولا وجوباً وإنما هو يجري مجرى العادة ، بمعنى وجود الشيء وتكراره على طريقة واحدة ، فالأمر المعتاد هو الذي يتكرر على وجه واحد . فالله قد أجرى العادة أن يكون الشبع عقب الأكل وأن يكون الإحراق عقب مماسة النار ، ولو شاء الله أن يجري العادة بخلاف ذلك لفعل .

(**سابعاً**) : ويبدو أن رأى الباقلاني في نفي العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات كان هو الأساس الذي أدى به إلى القول بجواز وقوع الكرامات على أيدي الأولياء.[٢٥] وهو في ذلك يتفق مع الإطار العام لمذهب الأشاعرة .

وهكذا ، وضع الباقلاني أسس القول بنفي الضرورة بين الأسباب والمسببات ، وذلك باتخاذ فكرة جريان العادة لبيان معنى التلازم بين الأسباب والمسببات أو العلل والمعلولات .

وإذا كان الباقلاني قد أراد الرد على المعتزلة في بعض جوانب هذه المسألة ، فإنه من الملاحظ أن أقوال القاضي عبد الجبار في السببية لم تنجح إطلاقاً في تعديل رأي الأشاعرة في السببية . بل على العكس من ذلك ، فإنه

من الملاحظ أن فكرة الباقلاني عن السببية سوف تظهر أكثر عمقاً وتفصيلاً لدى مفكري الأشاعرة اللاحقين وعلى رأسهم أبو حامد الغزالي (المتوفى سنة ٥٠٥ هجرية) .

وعلى أية حال ، فإن فكرة الأشاعرة عن نفي العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات ، كما ظهرت بصفة خاصة لدى الباقلاني ، يمكن أن تعد ، على نحو ما ، من المؤثرات السلبية في آراء القاضي عبد الجبار عن السببية ، حيث إنه من الملاحظ أنه لم يتأثر بآراء الأشاعرة في هذه المسألة ، وإنما عارضها معارضة تامة ، كما سيتضح ذلك في مواضع تالية من هذه الدراسة .

* * *

إذا كانت هذه هي أهم المؤثرات الإيجابية والسلبية التي يمكن أن تكون قد شكلت الإطار العام لآراء القاضي عبد الجبار عن السببية ، فإنه يمكن بعد ذلك الولوج في بحث مسألة السببية لدى القاضي عبد الجبار في جوانبها المختلفة وأبعادها المتعددة على النحو التالي .

إذا أراد الباحث أن يتحدث عن فكرة السببية عند القاضي عبد الجبار ، فإنه لابد من الإشارة في البداية إلى مفهوم هذه الفكرة لدية ، حتى يستطيع بعد ذلك الحديث عن الأبعاد المختلفة لهذه الفكرة لدية .

والحديث عن مفهوم السببية عند القاضي عبد الجبار يقتضي الإشارة إلى ثلاث نقاط أساسية ، وهي : معنى السبب ، والتفرقة بين السبب والعلة ، والعلاقة بين الأسباب والمسببات .

وفيما يلي سأحاول أن أقدم كلمة موجزة عن كل نقطة من هذه النقاط .

* * *

(١)
معنى السبب

إذا كان المقام لا يتسع للحديث عن معنى " السبب " في الفكر الإسلامي بمجالاته المختلفة [٢٦] ، فإنه يمكن الإشارة إلى أن السبب في اللغة هو الشيء الذي يُتوصّل به إلى غيره [٢٧] . ويبدو أن هذا المعنى لا يختلف كثيراً عن المعنى الذي استخدمه الفلاسفة والمتكلمون والمناطقة لهذا اللفظ [٢٨] ، باعتبار أن السبب لديهم هو ما يترتب عليه مسبب في العقل أو الواقع ، فالمقدمات الصادقة سبب صدق النتيجة ، وبعض الظواهر الطبيعية سبب ظواهر أخرى ، وهذا هو المعنى العلمي السائد اليوم [٢٩] .

وبغض النظر عما أشار إليه بعض الكُتّاب من التفرقة بين السبب التام ، الذي يوجد المسبب بوجوده فقط ، والسبب غير التام ، الذي يتوقف وجود المسبب عليه لكن لا يوجد المسبب بوجوده فقط [٣٠] ، فإنه يمكن القول : إن القاضي عبد الجبار وإن لم يقدم تعريفاً للسبب على نحو مباشر ، إلا أنه

يمكن أن يفهم من أقواله أنه لم يخرج في فهمه لمعنى السبب عن المعنى اللغوي لهذا اللفظ ، ذلك المعنى الذي لا يبتعد كثيراً عن المعنى الاصطلاحي .

ومما يؤيد ذلك ، أن القاضي عندما كان يستعمل معنى اصطلاحياً مغايراً للمعنى اللغوي للفظ من الألفاظ ، فإنه كان ينبه على ذلك . الأمر الذي لم يفعله ، فيما يبدو ، عندما كان يتحدث عن الأسباب .

ولكن الأمر الذي يدعو إلى التساؤل هنا هو أن بعض مفكري الإسلام ، وخاصة المتكلمين والفلاسفة ، قد خلطوا بين كل من السبب والعلة ، فهل كان الأمر كذلك بالنسبة للقاضي ؟ هذا ما سأحاول إلقاء الضوء عليه في الفقرة التالية .

* * *

(٢)
التفرقة بين السبب والعلة

لقد خلط العديد من مفكري الإسلام بين معنى لفظي " السبب " و" العلة " . وهذا أمر يمكن أن يلاحظ بسهولة ، سواء لدى بعض كُتّاب المعاجم اللغوية ، حيث يقال : إن العلة في اللغة هي السبب [٣١] ، أو لدى بعض متكلمي وفلاسفة الإسلام الذين فضل بعضهم استخدام لفظ العلة دون لفظ السبب . وهؤلاء هم الفلاسفة المشاؤون قبل ابن رشد (المتوفى سنة ٥٩٥ هجرية) ، بينما فضّل البعض الآخر استخدام لفظ السبب دون لفظ العلة ، وهم معظم المتكلمين بالإضافة إلى ابن رشد وابن عربي (المتوفى سنة ٦٣٨ هجرية) [٣٢] .

ولكن هناك من مفكري الإسلام من فرق بين السبب والعلة ، فقد فرق مسكويه(المتوفى سنة ٤٢١ هجرية) ، وهو من متفلسفة بغداد كما هو معلوم ، عندما ذكر" أن السبب هو الأمر الداعي إلى الفعل ، ولأجله يفعل الفاعل ، فأما العلة فهي الفاعلة بعينها ، ولذلك صار السبب أشد اختصاصاً بالأشياء العرضية ، وصارت العلة أشد اختصاصاً بالأمور الجوهرية ". (٣٣)

كما فرق الأصوليون (علماء أصول الفقه) بين العلة والسبب من وجهين : أحدهما : إن السبب مما يحصل الشيء عنده لا به ، والعلة ما يحصل به . والثاني : إن المعلول ينشأ عن علته بلا واسطة بينهما ولا شرط ، على حين أن السبب يفضي إلى الشيء بواسطة أو وسائط ، لذلك يتراخى الحكم عنه حتى توجد الشرائط وتنتفي الموانع ، أما العلة فلا يتراخى الحكم عنها ، فمتى وجدت أوجبت المعلول .(٣٤)

وبغض النظر عن التوسع في بيان حقيقة موقف كل من مسكويه المتفلسف وعلماء أصول الفقه من التفرقة بين السبب والعلة ، فإنه يمكن القول بأن القاضي عبد الجبار كان يميز هو الآخر بين السبب والعلة .

فلقد ميز القاضي بين السبب والعلة ، من جهة ، عندما أشار إلى أن السبب " في الأفعال الإنسانية (بصفة خاصة) يعود إلى ذات الفاعل ، بحيث تتعلق به (أي بالفاعل) الأسباب والمسببات على السواء ، وليس الأمر كذلك بالنسبة إلى العلة ، إذ لا تعلق للمعلول بالفاعل لوجوبه عند وجود العلة ، بينما لا يجب المسبَّب عند حصول السبب إلا إذا انتفت الموانع .(٣٥)

ومن جهة أخرى ، فلقد قرر القاضي أن السبب قد يجوز أن يتقدم مسببه بوقت واحد ، بينما لا يجوز أن تتقدم العلة على معلولها ، لأن تقدمها يحيل كونها علة .(٣٦)

المبحث الثالث

مفهوم السببية عند القاضي عبد الجبار

(خامساً) : يقول القاضي : " إن من حكم السبب أن يولد المسبب على الوجه الذي يصح وجود المسبب عليه ، حتى إذا منع مانع من توليده على وجهٍ ، وهناك وجه آخر يصح أن يولد عليه ، وجب توليده على ذلك الوجه ".[41] وهذا يعني أن المسبب لابد له من سبب يولده ، فإذا منع مانع أو حال حائل دون أن ينتج هذا المسبب عن هذا السبب ، فإنه لابد أن يكون هناك سبب آخر لظهور هذا المسبب . الأمر الذي يؤكد العلاقة الضرورية بين السبب والمسبب ، ولكن لابد من عدم وجود موانع تمنع من ذلك . ومن الجدير بالذكر أن ذلك ينطبق على الأمور المتولدة كما ينطبق على الأمور المبتدأة ، وفي ذلك يقول القاضي : " إن السبب لا يمتنع حصوله ثم لا يحصل المسبب ، بأن يعرض عارض فيمنعه من التولد ، ومتى وجب حصول السبب وزوال الموانع ، فإن حاله (أي المتولد) كحال المبتدأ عند تكامل الدواعي ، فإنه يحصل لا محالة ".[42]

وطبقاً لما سبق ذكره من إشارات القاضي ، فإنه يمكن القول في شيء من الاطمئنان : إن القاضي عبد الجبار كان يقرر في صراحة ووضوح أن العلاقة بين الأسباب والمسببات تكون علاقة ضرورية بشرط عدم وجود موانع تمنع الأسباب عن إنتاج مسبباتها .

وهكذا ، فإنه يتضح أن القاضي عبد الجبار يتفق تماماً مع معظم المعتزلة في القول بوجود علاقة ضرورية بين الأسباب والمسببات . الأمر الذي يعني أن القول بأن المعتزلة كانوا أقرب إلى الفلاسفة من الأشاعرة إنما هو قول لا يخلو من أوجه كثيرة من الصحة . خاصة وأن الأشاعرة يبتعدون تماماً عن هذا الاتجاه عندما يرفضون القول بالضرورة في العلاقة بين السبب والمسبب ، وهم بذلك قد ابتعدوا عن الفلسفة واقتربوا من التصوف . وهذه مسألة يحتاج تفصيل القول فيها

إلى مناسبة أخرى .

• • •

وأياً ما كان الأمر ، فإنه لا بد هنا من طرح التساؤل التالي : إذا كان القاضي عبد الجبار قد قرر صراحة أن العلاقة بين الأسباب والمسببات إنما هي علاقة ضرورية ، فأي معنى من معاني الضرورة هو الذي كان يقصد القاضي ، هل هي الضرورة الغائية ، أم أنها الضرورة الآلية ؟ وفي أي مجال من المجالات التي خاض فيها القاضي ظهر هذا الرأي ، هل هو في مجال الأمور الطبيعية فقط ، أم أنه قد ظهر في مجال دراساته الأخلاقية والإلهية أيضاً ؟

إن الإجابة عن هذين التساؤلين ستتضح من خلال الحديث عن رأي القاضي في موضوع السببية من حيث ارتباطه بالمسؤولية الإنسانية وبالأفعال الإلهية وبالأمور الطبيعية ، كما سيتضح ذلك في المباحث التالية . ولكن قبل الشروع في تفصيل القول في ذلك ، فإنه لابد من الإشارة إلى أن هناك عدة مجالات أو ميادين للبحث في مسألة السببية :

فهناك السببية في مجال الفقه ، وهي المتأتية من أحكام الشرع كالزنى الذي يكون سبباً لرجم الزاني المحصن . فالسببية هنا ليست قائمة في ذاتها ، وما الرجم إلا حكم توقيفي ، والله الذي أوجبه كان باستطاعته أن يوجب حكماً آخر كدفع غرامة .

وهناك السببية في مجال العقل ، والتي تعني نتائج الرياضيات والمنطق ، حيث لا مجال لنتائج بديلة فيها . فإذن السببية العقلية ليست ضرورية في ذاتها ، ولكنها مجرد عملية إجرائية توقيفية .

وهناك السببية في مجال المحسوسات ، وهي السببية الطبيعية في كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف

وما إلى ذلك .

ومن المعلوم أن بحث مسألة السببية عند القاضي عبد الجبـــار إنمـــا يقتصر على دراسة السببية الطبيعية في المجالات المتعددة دون غيرها مـــن أنواع السببية الفقهية أو العقلية .

المبحث الرابع

السببية والمسؤولية الإنسانية عند القاضي عبد الجبار

من المعلوم أن المعتزلة لم يقولوا بفكرة الحرية الإنسانية إلا لإثبات مسؤولية الإنسان عن أفعاله ، وما يستتبع ذلك من نيله الجزاء الأخروي عنها . وقد تحدث القاضي عبد الجبار عن هذه الفكرة في مواضع متعددة من مؤلفاته .

والمسؤولية عند المعتزلة تعني تحمل الإنسان نتيجة أفعاله واختياراته وتقوم على حرية الإرادة ، فقد تأتي مسؤولية الإنسان عن أفعاله بحسب حرية اختياره للفعل والترك وأنه كلما اتسعت دائرة اختيار الإنسان كلما زاد حجم مسؤوليته عن أفعاله التي اختارها ، فمتى لم يكن المرء حراً في إرادته واختياره وتصرفاته فلا معنى عندئذ لجعله مسؤولاً عن أعماله .

فإذا نظرنا في تفرقة القاضي عبد الجبار بين المحسن والمسيء أي مدح المحسن على إحسانه وذم المسيء على إساءته ، فإن دخول فكرة الذم والمدح هنا في نظره يتضمن مسؤولية العبد عن أفعاله ، فلا يذم الإنسان ولا يمدح على مالا يفعله فعلاً إلا وسئل عنه .

أي أن الإنسان هنا عند القاضي مسؤولاً عن أفعاله الواقعة منه بمحض إرادته واختياره ، ولهذا فالإنسان يحاسب على ما صدر عنه وليس على ما صدر عن غيره . وهذا ما ذهب إليه سائر أعلام المعتزلة .

ولهذا فالإنسان عند القاضي وسائر المعتزلة يعد مسؤولاً عن أفعاله إذ وهبه الله العقل الذي يهديه إلى الصواب والخير ، ولا تكتمل هذه المسؤولية الأخلاقية إلا إذا توافر لها جانب آخر وهو أن يكون الإنسان حراً وله قوة وسلطان على ما يصدره من أفعال ، فليس من المعقول أن يسأل الإنسان عن أفعال ليس له قوة على فعلها .

ولهذا ، فإن المسؤولية الأخلاقية عند المعتزلة قائمة على هذين المبدأين : العقل وحرية الإرادة .

وإذا كنت لا أود أن أتحدث في هذا المقام عن الأدلة التي قدمها القاضي المعتزلي لإثبات حرية الإنسان في أفعاله ومسؤوليته عنها ، فإني سأحاول هنا أن أقدم الإطار العام لرأي القاضي في علاقة رأيه في السببية برأيه في مسؤولية الإنسان عن أفعاله ، وذلك على النحو التالي :

(أولاً) : يعتبر القاضي أن لفظ " إنسان " إنما يقصد به تلك الجملة الحية التي نشاهدها لا شيء خارج عنها ولا شيء بداخلها ، فهذا اللفظ أوضح من أي تحديد آخر ، لأنه يُعرف بالضرورة وبالإشارة إليه . وهو في ذلك يقول : " ونحن نعلم باضطرار أن أهل اللغة قصدوا بوصفهم الإنسان بأنه إنسان إلى هذه الصورة المبنية هذه البنية التي تنفصل بها من سائر الحيوان .... وما عُلم من حالهم ضرورة لا يُحتاج فيه إلى دليل .... فيجب أن يُجعل ذلك حداً للاسم ومفيداً له "[٤٣]، وأهم أوصافه أن يكون حياً قادراً حتى يصح تكليفه .

(ثانياً) : إذا كان من شرط استطاعة الإنسان أن يكون حياً قادراً ، فإن القاضي يرى أن المستطيع تكون قدرته متقدمة للمقدور غير مقارنة لها[٤٤]. أما فعل الإنسان القادر ، فإن القاضي يقسمه إلى قسمين :

(أ) فعل الساهي ومن شابهه . وهذا الضرب من الأفعال لا يدخل في نطاق هذا البحث ، إذ إن الإنسان لا يكون مسؤولاً عن مثل هذه الأفعال .

(ب) فعل العالم القاصد لفعله . وهو موضع الحديث في هذا المبحث . إذ لا يسئل الإنسان إلا عن مثل هذا الضرب من الأفعال الاختيارية .

(ثالثاً) : أما فعل العالم القاصد لفعله ، فهو ينقسم أيضاً إلى قسمين :[٤٥]

(أ) الفعل المبتدأ أو المباشر . وهو الذي يعرفه القاضي بقوله : " فالذي نسميه مباشراً هو ما يفعله ابتداء في محل القدرة من دون فعل سواه " [٤٦].

(ب) الفعل غير المبتدأ أو غير المباشر ، وهو الذي يسمى بالفعل المتولد ، أي أنه يحدث عن فعل آخر يكون بمثابة السبب له .

(رابعاً) : وقد أثبت القاضي مسؤولية الإنسان عن أفعاله الاختيارية مباشرة كانت أو متولدة . وفي ذلك يقول مثلاً : " إنه لا يمتنع عندنا أن يستحق على الفعل المتولد الذم أو المدح ، والعقاب أو الثواب ، لأنه كالمباشر عندنا في هذا الوجه إذا فعله وهو عالم بحاله أو متمكن من العلم بذلك ، وماله يقال باستحقاق ذلك على المباشر قائم في المتولد ، فالتفرقة بينهما فيه لا تصح " [٤٧]، ذلك لأن الفعل " المتولد في أنه يقع بحسب قصده ودواعيه كالمباشر ، فيجب إثباتهما فعلاً له " [٤٨].

(خامساً) : يقول القاضي : " فكما أن السبب يضاف إلى الفاعل فكذلك المسبب، فيجب أن تستوي الحوادث في كونها مضافة إلى الفاعل ، وإن كانت تختلف كيفية الإضافة ، ففيها ما يتعلق به بلا واسطة كالمبتدأ ، وفيها ما لا يتعلق به إلا بواسطة ، وهو المتولد " [٤٩]. معنى ذلك أنه كما أن السبب يضاف إلى الفاعل الذي سببه ، فإن المسبب يضاف أيضاً إلى نفس الفاعل سواء أكان هذا المسبب قد حدث مباشرة أم بواسطة . الأمر الذي يؤكد مسؤولية الإنسان عن أفعاله المباشرة وغير المباشرة .

(سادساً) : إذا كان تطبيق فكرة السببية في مجال الأفعال الإنسانية ، أي ارتباط الأسباب بالمسببات في عملية توليد الأفعال بعضها من بعض ، يؤدي إلى اعتبار الإنسان سبب أفعاله ، فإن ذلك يعنى ارتباط مفهوم السببية بمسؤولية الإنسان عن أفعاله حتى ولو كانت أفعالا غير مباشرة .

ومما يزيد ذلك أن القاضي عبد الجبار قد انتقد ما ذهب إليه بعض مخالفيه في هذا الصدد .

(أ) أنكر القاضي القول بالمصادفة والاتفاق في مجال الأفعال الإنسانية ، حيث رأى أنها مسببات لأسباب قد تكون مجهولة لنا اليوم ، أو مجهولة لبعضنا ، وأنه يمكن أن يُكشف عن العلاقة السببية بين هذه المسببات التي يحسبها البعض مصادفات وبين أسبابها الحقيقية . فهو يقول : " فأما ما يقع من أفعال العباد على جهة الاتفاق ، من غير قصد ، نحو ما يلحقه من الفزع عند الأمارات ، مما لا تتقدم فيه الدواعي التي لا يقصد لأجلها إلى الأفعال ، فلابد من أن يكون ممن يصح أن لا يفعله على بعض الوجوه ، فيدل ذلك على أنه فعله . هذا إن جاز أن يقع من غير قصدنا " (٥٠) . أي أنه إذا حدث من الإنسان فعل دون أن تتقدمه دواعيه ، ودون أن يقصد إليه ، فلا يقال : إن هذا الفعل قد حدث مصادفة ، أي من دون سبب استوجبه ، لأنه لابد أن يحدث عن الذي يستطيع أن يمتنع عنه ويفعل ضده ، بل يستطيع أن يفعله . فالخفاء هنا لعدم التعرف على الأسباب وليس لانتفائها .

وطبقاً لهذا الفهم لحقيقة المصادفة عند القاضي ، فإني أستطيع أن أشير إلى أن هذه المسألة تعد إحدى نقاط الخلاف بين القاضي وأرسطو . حيث إن القاضي يرى أن المصادفة ما هي إلا أسباب مجهولة ، بينما يرى أرسطو أنها أسباب عرضية .

ولا ينبغي أن أترك هذا المقام دون الإشارة إلى أن هذا الرأي الذي قدمه القاضي بشأن حقيقة المصادفة إنما يكاد أن يكون متفقاً مع رأي الفيلسوف المعاصر " هنري بوانكريه " الذي يقرر أيضاً أن المصادفة ما هي إلا أمور ناتجة عن أسباب مجهولة .

وأياً ما كان الأمر ، فإنه لابد من الاعتراف هنا بأنه بغض النظر عن تقييم مفهوم القاضي عن المصادفة ، فإنه إنما يوضح كيف أن الرجل كان مهتماً بفكرة السببية إلى الحد الذي جعله يفسر المصادفة بأنها أسباب مجهولة .

(ب) أنكر القاضي قول من علّق المتولدات بالطبع ، كالجاحظ الذي ذكر ذلك في أفعال الجوارح والمعرفة ، ولم يجعل الواقع عند الاختيار سوى الإرادة دون الحركات وما شاكلها .

كما أنكر قول من قال : إن هذه الحوادث التي تحدث في الجمادات ، فإنها تحدث فيها بطبع المحل ، وهو قول النظّام ومعمر (المتوفى سنة ٢١٥ هجرية) .

فالقاضي يرى أن " في تعليق هذه الحوادث (المتولدة) بالطبع تعليق لها بما لا يُعقل على ما أبطلنا به قول أصحاب الطبائع ، وإن كانوا عند التحقيق أدخل في العذر من هؤلاء (أي الجاحظ والنظام ومعمر) ، لأنهم حين نفوا الصانع لم يكن لهم بد من أن يعلقوا ذلك بأمر موجب ، فأما هؤلاء (الذين ذكرناهم من المعتزلة) فقد أثبتوا الفاعل المختار ، فما عذرهم في تعليق هذه الأمور بالطبع ؟! "[٥١] .

(ج) أنكر القاضي قول ثمامة بن الأشرس (المتوفى سنة ٢٣٤ هجرية ، وهو من معتزلة بغداد) الذي " جعل هذه الحوادث (المتولدة) ما عدا الإرادة حدثاً لا محدث له " ، حيث أشار إلى أن من قال هذا القول " فقد أبعد ، فيلزمه القول بذلك في جميع الحوادث ، لأنه لا فرق بين بعضها والبعض في الاحتياج إلى محدث وفاعل ، ولئن راعى الجواز واعتبره ، فإن ذلك ثابت في المتولدات ثباته في المبتدأ "[٥٢] .

(د) أنكر القاضي قول من قال : إن ما تعدى حيز الإنسان ووجد في حيز غيره فهو من فعل الله الذي يتفرد به . وهذا ما حُكي نحوه عن صالح قبة (من الطبقة السابعة من طبقات المعتزلة) ، لأن ذلك مثل قول المجبرة الذين يقولون بأن الله هو الفاعل على الحقيقة لكل ما في الكون .(٥٣)

ومن الواضح أن القاضي لم ينكر مثل هذه الآراء إلا لكي يؤكد " أن كل ما كان سببه من جهة العبد ، حتى يحصل فعل آخر عنده وبحسبه . واستمرت الحال فيه على طريقة واحدة ، فهو فعل العبد ، وما ليس هذا حاله . فليس بمتولد عنه ولا يضاف إليه على طريق الفعلية " .(٥٤) أي أن كل ما كان سببه من جهة الإنسان من أفعال مبتدأة أو متولدة وسار الأمر فيها على وتيرة واحدة فهو لا يكون إلا من جهته . كما ثبت " أنه لا يمتنع حصول السبب ولا يولد ، بأن يعرض له عارض فيمنعه من التوليد ، فإن المسبب يقع مع الجواز كالمبتدأ سواء " .(٥٥)

وهكذا ، فإنه يمكن القول بأن القاضي عبد الجبار يؤكد أن الفاعل للسبب هو الفاعل للمسبب لا محالة ،(٥٦) لأن المسبب قد يوجد في أحد محلي القدرة أو كليهما وكذلك الأسباب ،(٥٧) ومن ثم ، فإن الإنسان يكون مسؤولاً عن أفعاله المباشرة و المتولدة على السواء .

يتبين مما سبق أن القاضي عبد الجبار كان من أكثر المعتزلة التزاما في الجمع بين السببية والمسؤولية الإنسانية على نحوٍ فيه من العمق والاتساق ما لا يستطيع معه الباحث أن يقدم اعتراضات عليه من الناحية العقلية على الأقل . أما فيما يتعلق بما أورده خصوم المعتزلة من انتقادات على فكرة " التوليد " المعتزلية ، فإنه من الملاحظ أنهم لم يوجهوا هذه الانتقادات إلى أشخاص معينين . لذلك ، فإنه لا يكون من الدقة والموضوعية الإشارة إلى بعض هذه الاعتراضات على أنها موجهة إلى القاضي عبد الجبار .

وعلى أية حال ، فإنه لا بد من الاعتراف هنا بأن حديث القاضي عن المسؤولية الإنسانية من حيث علاقتها بفكرة السببية كان مفصلاً ومتشعباً ، وإن كنت قد حاولت تحديد إطار هذا الموضوع وإيجاز القول فيه .

وأياً ما كان الأمر ، فإنه من الواضح أن حديث القاضي عن السببية كان أكثر وضوحاً في مجال الأفعال الإنسانية ، وإن كان لم يهمل الإشارة إليه في مجالات أخرى ، كما سيتضح ذلك فيما بعد .

المبحث الخامس

السببية والأفعال الإلهية

إذا كان القاضي عبد الجبار ، متابعاً في ذلك سائر أعلام مذهب المعتزلة ، قد توسع في الحديث عن السببية في المجال الإنساني ، وذلك على النحو الذي أشرت إليه بإيجاز في المبحث السابق ، فإنه قد تحدث أيضاً عن هذه المسألة في المجال الإلهي ، وإن كان ذلك قد جاء بطريقة أقل توسعا وعلى نحوٍ غير مباشر .

وأستطيع أن أجمل آراء القاضي في أهم المسائل التي تتعلق بالسببية من حيث علاقتها بالمجال الإلهي على النحو التالي :

(أولاً) : عندما تحدث القاضي عن حدوث العالم ، فإنه قد أشار إلى أن الله هو محدثه ، باعتبار أن لكل مُحدَث (مفعول) مُحدِثاً (فاعلاً) أحدثه .[٥٨] وهنا تبدو السببية واضحة في خلق الله للعالم ، باعتبار أن الله هو الفاعل الوحيد له .

ولابد من الإشارة هنا إلى أن القاضي عبد الجبار يتفق مع معظم المتكلمين عندما رفض أن يسمي الله " علة " العالم ،[٥٩] لأن من شأن العلة أن تقارن أو تساوق معلولها . فإذا وصف الله بأنه علة العالم ، وبأن العالم معلول له ، فإن ذلك يؤدي إلى القول بقدم العالم . وهذه نقطة خلاف جوهرية بين الفلاسفة والمتكلمين على وجه العموم .

كذلك رفض القاضي ، وسائر المتكلمين ، أن يكون الله قد خلق العالم أو أحدثه بالطبع ، إذ لو كان الأمر كذلك لكان العالم قديماً ، لأن المعلول لا يتراخى عن العلة .[٦٠] ولكنه تعالى قد أحدثه بإرادته .

وهكذا ، فإنه يتضح بسهولة مدى ارتباط مسألة السببية بمسألة ميتافيزيقية على جانب كبير من الأهمية ، وهي مسألة إثبات وجود الله .

فمن المعلوم أن الأدلة على وجود الله يمكن حصرها في أربعة أدلة كبرى : الدليل الكوني والدليل الوجودي والدليل الغائي والدليل الأخلاقي.

والدليل الكوني يتم فيه الاستدلال من المسبب إلى السبب ، ولذلك فهو قائم على مبدأ السببية . ولهذا الدليل صيغٌ متعددة :

- فهو يوجد عند أفلاطون وأرسطو ، ويسمى عندهما بدليل الحركة . ويرى أرسطو أن كل الأجسام تتحرك ، ولابد للمتحرك من محرك ، وهكذا نستمر في التسلسل حتى نصل إلى سبب أولي أو (علة أولى) تحرك ولا تتحرك ، يسميه أرسطو المحرك الأول وهو الإله .

- وقد اصطنع المعتزلة والأشاعرة هذا البرهان الطبيعي أو الكوني التقليدي ، فالكون عندهم حادث ، ولابد لكل حادث من مُحدِث .

- وقد شايع الكندي المعتزلة وسائر المتكلمين في القول بحدوث العالم ، واعتبر الكندي لفظتي " المحدِث " و " المحدَث " طبقاً لمبدأ السببية لفظين متضايفين .

- كما اصطنع الغزالي وسائر الأشاعرة الدليل الكوني ، عندما أشار إلى أن وجود الله تعالى ، إنما يمكن البرهنة عليه بالاستناد إلى القول بأن كل حادث فلحدوثه سبب ، والعالم حادث فيلزم منه أن له سبباً ، ويعني بالعالم كل موجود سوى الله تعالى .

- وكذلك أخذ ابن رشد بصورة أخرى من صور الدليل الكوني ، وكان يسميه " دليل الاختراع " ، ويرى أن دليل الحركة الذي نادى به أرسطو أفضل فلسفياً من الدليل الذي اصطنعه ابن سينا في البرهنة على وجود الله .

وأياً ما كان الأمر ، فإنه لا بد من الإشارة إلى أن القاضي عبد الجبار ، لا يعد بدعا بين المتكلمين والفلاسفة عندما استخدم الدليل الكوني لإثبات وجود الله بالاستناد إلى فكرة السببية .

(ثانياً) : لقد خلق الله العالم وأحدثه بفعل مباشر منه تعالى . ولذلك رفض القاضي (وسائر المتكلمين) القول بتأثير النجوم في إحداث العالم (أي عالم الكون والفساد أو العالم الأرضي) ، لأن النجوم ليست حية ولا قادرة ،(٦١) بينما الفاعل عنده لا بد أن يكون حياً مختاراً .

ولكن إذا كان الله قد أحدث العالم على نحو مباشر ، فهل يعني ذلك أن تأثيره المستمر في العالم إنما يكون على نحو مباشر أيضاً ، أي أن أفعاله كلها تكون مبتدأة أو مباشرة فلا يفعل أفعالاً متولدة أو غير مباشرة ؟ إن القاضي يصرح بأن الفعل يصح من الله على الوجهين : المباشر والمتولد .(٦٢)

ومن الأدلة التي قدمها القاضي لتأييد القول بأن الله يفعل بواسطة ما ذُكرَ في القرآن عن إحياء عيسى عليه السلام للموتى بإذن الله ، فإحياء الموتى لا يضاف إلى عيسى إلا باعتباره سبباً فقط لذلك ، بينما هو في الحقيقة لا يضاف إلا إلى الله تعالى .(٦٣)

وبالإضافة إلى ذلك ، فإن القاضي يقرر أن الأدوية لا تفعل الشفاء ، بل لا تفعل شيئاً ، لأن الفعل لا يكون إلا من الحي القادر وهذه الأدوية موات ، والشفاء لا يفعله إلا الله عز وجل وقد يفعله بلا دواء ويفعل السقام مع التداوي ، ولكنه عز وجل قد أجرى العادة بأن يفعل النبات عند البذر والسقي وقد لا يفعله مع ذلك ، وقد ينبت مالا يحرثه العباد وقد أجرى العادة بالشفاء من الأمراض المتفاوتة بالدواء الواحد .(٦٤)

وهذا يعني أن الله قد يفعل بطريقة مباشرة وقد يفعل أفعالاً متولدة عن الأسباب التي جرت سنته تعالى أن يكون الفعل بواسطتها مثل الشفاء بسبب الدواء ، والإنبات بسبب الحرث والبذر وهكذا دواليك .

(ثالثاً) : أشار القاضي إلى أنه إذا كانت بعض أفعال الله في الكون إنما تكون على سبيل التوليد ، فإنها تختلف عن أفعال الإنسان التي تحدث

على هذا النحو من بعض الوجوه[٦٥]، وأهمها :

(أ) إذا كان الإنسان لا يقدر إلا على فعل بعض الأجناس أو الأسباب ، فإن القديم تعالى إنما يقدر على فعل تلك الأجناس ابتداء أو بأسباب ، لأنه لو لم يكن كذلك لكان محتاجاً للأسباب في فعله ، ومن المعلوم أن قدرته تعالى شاملة مطلقة ، وذلك بخلاف قدرة الإنسان المحدودة .

(ب) إذا كان السبب لا بد أن ينتج عنه مسبب إلا إذا منع من ذلك مانع ، فإن الإنسان عندما يفعل السبب لا يستطيع أن يمنع المسبب (المتولد) من الوقوع إلا في الحالات القليلة . أما الله تعالى فإنه يقدر على أن يفعل السبب دون أن ينتج عنه مسببه لموانع يحدثها سبحانه .

(ج) إذا كان السبب لم ينتج عنه أكثر من مسبب ، فإن الإنسان لا بد أن يريد مسبباً واحداً فقط من فعله لهذا السبب الذي قد يأتي بمسبب على غير إرادة فاعله ، أما الله تعالى فإنه يفعل السبب ويريد كل ما ينتج عنه من مسببات ، إذ لا يجوز أن يحدث الله ما لا يريد[٦٦] .

(رابعاً) : تحدث القاضي عن السبب في خلق الله للعالم ، أو بالأحرى الغرض من ذلك ، فأشار إلى أنه إذا كان الله تعالى لا يفعل القبيح ، وإنما كل أفعاله تعالى حسنه[٦٧] ، فإن هذا يعني أنه تعالى لا يفعل عبثاً ولا اتفاقاً ، وإنما يفعل لحكمة[٦٨] ، لأنه عالم لا يصدر عنه الفعل اتفاقاً ، ومريد لا يصدر منه الفعل عبثاً .

فأفعال الله إذن يمكن أن تعلل ، بمعنى أنه توجد أسباب (أو مقاصد) تدعو إلى الفعل . وقد أشار القاضي إلى هذه الأسباب (أو الدواعي)[٦٩] ، كما يلي :

(أ) إنه تعالى قد خلق الخلق لينفعهم . ويبدو أن هذا القسم من المخلوقات الذي خلقه الله لينفعه يقصد به الإنسان أساساً . ويفصل القاضي

في موضع آخر أوجه هذه المنفعة فيشير إلى أنها : إما أن تكون تفضلاً من الله ، وإما أن تكون لتعريضهم لمنفعة مستحقة على وجه التعظيم بالتكليف ، وإما أن تكون لتعريضهم لمنفعة مستحقة على طريقة الأعواض .(٧٠)

(ب) إنه تعالى قد خلق بعض المخلوقات لينفع بهم . ومن الواضح أن القاضي يريد بهذا الضرب من المخلوقات سائر الكائنات الطبيعية التي سخرها لمنفعة الإنسان .

(ج) أو أنه تعالى خلق بعض المخلوقات للأمرين معاً ، أي لينفعهم أو ينفع بهم .

وإذا كان القاضي عبد الجبار قد وافق معظم المعتزلة في القول بتعليل أفعال الله على هذا النحو ، فإنه من الواضح أنه قد خالف بذلك الأشاعرة الذين رفضوا تماماً القول بتعليل أفعال الله لأن في ذلك تقيداً لسلطته المطلقة . كما اختلف مع الفلاسفة القائلين بعدم وجود غرضية في أفعال الله .

وأياً ما كان الأمر ، فإن الذي أود أن أؤكد عليه أن القاضي عندما تحدث عن السببية في خلق الله للعالم ، فإنه قد أشار بذلك إلى جانب من جوانب مفهوم الغائية الذي يتضح في الفكرة العامة لدى المعتزلة التي مؤداها أن أفعال الله تهدف إلى غايات محمودة (٧١) ، باعتبار أن ما يجده الإنسان في هذا العالم من أضرار وآلام إنما يفسره القاضي تفسيراً يتفق مع هذه الفكرة .(٧٢)

(خامساً) : في معرض تفسيره لقوله تعالى ﴿ هو الذي يسيركم في البر والبحر حتى إذا كنتم في الفلك ﴾ (٧٣) يرى القاضي عبد الجبار أن بعض الأفعال التي يقوم بها الإنسان تنسب إلى الله تعالى ، مثل السير في البر والبحر ، على اعتبار أن الله هو خالق الأسباب التي هيئت للإنسان ذلك الفعل .(٧٤) وهذا يعني أن نسبة بعض الأفعال الإنسانية إلى الله لا ينبغي أن يفهم

على أنه نفي لفاعلية الإنسان وإقرار بأن الله هو الفاعل على الحقيقة لكل ما في الكون على النحو الذي قال به الأشاعرة .

ومما يؤيد ذلك ، ما ذهب إليه القاضي عند تفسيره لقوله تعالى ﴿أفرءيتم ما تحرثون ءأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون ﴾[٧٥] الذي احتج به المجبرة والأشاعرة والصوفية على أن الله هو الفاعل الحقيقي لكل ما في الكون ، حيث أشار إلى أن الزرع اسم للنبات الظاهر وذلك من خلقه تعالى ، وإنما يفعل العبد مقدمته ، وبيّن ذلك بأن عدَّه في نعمه وطرح البذر ليس بنعمة وإنما النعمة النبات .[٧٦]

أضف إلى ذلك ، أن القاضي عبد الجبار يفسر نسبة النصر إلى الله بأن المراد أن مجموع النصر لا يتم إلا بأمور من قبله تعالى ، وإن كان لا بد من سعي المجاهد ، وهذا كما تقول في فضل الابن وعلمه إنهما من جهة الوالد لمّا كان ذلك لم يتم إلا من قبله (الوالد) .[٧٧]

خلاصة القول : إن القاضي عبد الجبار يقرر أن نسبة بعض الأفعال الإنسانية إلى الله لا ينبغي أن تفهم إلا على اعتبار أن الله هو السبب البعيد لهذه الأفعال ، حيث إن الإنسان هو الذي يفعل المقدمات بينما تكون نتائجها من الله .

هكذا ، فإنه يتضح مما سبق أن القاضي عبد الجبار لم يهمل الحديث عن السببية في مجال الفعل الإلهي ، وإن كان الهدف من ذلك لديه إنما يتمثل أساساً في إثبات الغرضية أو الغائية في أفعاله تعالى .

المبحث السادس

السببية والعالم الطبيعي عند القاضي عبد الجبار

إذا كان من المعلوم أن القاضي عبد الجبار ، باعتباره أحد أعلام مذهب المعتزلة البارزين ، لم يكن فيلسوفاً بالمعنى الضيق أو المحدود لهذه الكلمة ، وإنما كان متكلماً تبنّى الاتجاه العقلي في مجال شرح أصول الدين والدفاع عنها ضد المخالفين من مسلمين (أساءوا فهم النصوص الدينية) أو غير مسلمين ، لذلك فإنه من المنطقي أن يقال : إن القاضي عبد الجبار لم يكن يهدف إلى وضع نظرية فلسفية في تفسير العالم الطبيعي ، شأنه في ذلك كشأن معظم متكلمي الإسلام .

ومع ذلك ، فإن القاضي المعتزلي قد اضطر إلى الخوض في الحديث عن بعض المسائل التي تتعلق بالعالم الطبيعي [٧٨] ، وذلك في إطار حديثه عن المسائل الإلهية والإنسانية (وخاصة الأخلاقية) .

وإذا كان هذا المقام غير مخصص أساساً للحديث عن الآراء الطبيعية لدى القاضي عبد الجبار ، فإنه يمكن الإشارة إلى أهم المسائل التي تتعلق بمفهوم السببية لديه في مجال العالم الطبيعي ، ذلك العالم الذي يشمل كل ما سوى الله من كائنات غير عاقلة ولا مريدة ، وذلك في شيء من الإيجاز ، على النحو التالي :

(أولاً) : لقد نظر القاضي إلى العالم الطبيعي نظرة غائية ، إذ إن الموجودات الطبيعية تسعى في وجودها إلى تحقيق غاية أو غايات محددة . ويتضح ذلك من رأي القاضي ، الذي يتفق فيه مع الإطار العام لمذهب المعتزلة ، والذي يفيد أن الكائنات الطبيعية بأسرها إنما هي مسخرة من الله تعالى لمصلحة الإنسان ومنفعته ، أي أنها مساقة منه تعالى لتحقيق الغرض الذي أوجدها من أجله . كما يتضح في رأي القاضي الذي يفيد أن الاستدلال على وجود الله إنما يكون عن طريق الأجسام والأعراض (وهي المكونات الأساسية للعالم الطبيعي) ، باعتبار أن الله هو الفاعل الحقيقي لها ، سواء

عن طريق الابتداء أو عن طريق التوليد . ومن أن القاضي يتبنى القول بأن أفعال الله تهدف إلى غايات محمودة .

وطبقاً لذلك ، فإنه لابد من الإشارة إلى أن القاضي المعتزلي إذا كان قد قرر وجود الغائية في العالم الطبيعي ، وإذا كان قد قرر وجود العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات ، فإنه يكون من الواضح أنه لم يجعل هذه الضرورة في السببية في المجال الطبيعي ضرورة آلية . إذ إنه من المعلوم أن " الآلية " تهدف إلى تفسير الظواهر الطبيعية بالعلل أو الأسباب الفاعلة فقط ، دون الالتفات إلى الأسباب الغائية .

(ثانياً) : إنه من الواضح أن قاضي القضاة يرفض تماماً المذهب المادي في تفسير الأمور الطبيعية ، إذ إنه من المعلوم أنه قد رفض تفسير الأمور الطبيعية بالأسباب المادية فقط . وهذا أمر طبيعي من رجل كانت مهمته الأساسية الدفاع عن العقائد الدينيه على أساس عقلي . ومما يؤيد صحة ذلك :

(أ) إنه قد أشار إلى أنه قد ابطل القول بالطبع فيما يتعلق بحدوث العالم وبالتوليد ، وبيَّن أن كل ما يفعله تعالى إنما يكون في حكم ما يبتدئه ويختاره [٧٩] ، إذ إنه " من حق القادر على الشيء على جهة الاختراع والابتداء أن يقدر عليه على جهة التوليد " ، لأنه سبحانه يصح أن يوجد الأفعال على كل وجه تصح أن توجد عليه [٨٠] .

(ب) ذكر القاضي أنه إذا كان " أول حي خلقه الله فلابد من أن يبنيه بنية مخصوصة ، ولا يصح من غيره (تعالى) أن يكون فاعلاً لتلك البنية " [٨١] ، وإذا كان كل فرد من أفراد الأحياء (من كل جنس من أجناس الكائنات الحية) إنما يوجد على سبيل التولد عن سابقه ، فإن ذلك يعني أن الله هو محدث أفراد الكائنات الحية ، كما أنه تعالى محدث أجناسها .

(ج) ذكر القاضي أنه " إذا كان الله هو خالق الجواهر (التي تتكون منها الأجسام) فإنه هو أيضاً فاعل الأكوان فيها " ، إذ إن الله تعالى قادر على جميع أجناس الأكوان والأعراض"[٨٢]. وهذا يعني أن الله هو خالق جميع الأجسام الطبيعية بما فيها من صفات تميز بعضها عن بعض ، ليس فقط من حيث الابتداء ، ولكن أيضاً من حيث ما يتولد عنها .

ولكن هل يعني ذلك أن القاضي ينكر أن يكون لكل جسم خصائص ذاتية بها يفعل في غيره ؟ إنه من الواضح أنه إذا كان القاضي يرى أن الله هو محدث الأجسام والأعراض ، فإن هذا يعني أنه قد خلق الأجسام وأودع فيها خصائصها الذاتية التي تميز كل واحد منها عن الأخر . وهذه الخصائص الذاتية هي التي يفعل بها كل جسم ما يفعله . فالله خلق الحجر صلباً ثقيلاً ، وخلق الماء سيّالاً جارياً وخلق النار خفيفة محرقة ، وما إلى ذلك من أجناس الأجسام التي هي من خلق الله . وهذا يعني أن الله قد خلق الموجودات الطبيعية وأودع فيها قوانينها التي تفعل بمقتضاها . وهذه الأفعال لا تنسب إلى الله إلا باعتبارها مسببات خلق الله أسبابها . ومما يؤيد ذلك أن القاضي عبد الجبار يرى أن تسخير الله لسائر الكائنات الطبيعية يقتضي أن فعل هذه الكائنات لا ينسب إليها وإنما ينسب إلى الله[٨٣] ، باعتبار أن الله هو الذي خلقها وأودع فيها قوانينها التي تفعل بمقتضاها . وذلك يتضح من إشارة القاضي إلى أنه إذا كان من المسلم به أن الله قد سخر الشمس والقمر ، فإن معنى ذلك أنه تعالى قد أجراهما على طريقة واحدة مع عظمهما[٨٤].

وطبقاً لذلك ، فإنه يمكن الإشارة إلى أنه إذا كان القاضي قد رفض التفسير المادي للظواهر الطبيعية ، فإنه من الواضح أيضاً أنه لم يقبل التفسير الإلهي لهذه الظواهر على النحو الذي قدمه الأشاعرة مثلاً . إذ إنه من الثابت أن القاضي قد أثبت أن الله هو خالق الكائنات الطبيعية ، خلقاً مبتدأ

لأجناسها ، بينما يخلق أشخاصها عن طريق التوليد ، حيث يجعل فيها خصائصها التي تفعل بمقتضاها .

وبناءً على ما سبق ذكره ، فإنه يمكن الإشارة إلى أن القاضي عبد الجبار لا ينكر القول بأن الله هو خالق الأسباب والمسببات ، وذلك على النحو الذي أشرت إليه منذ قليل والذي يتضح منه مدى مخالفة القاضي للمذهب الأشعري في تفسير هذه الفكرة .

(ثالثا) : إنه يمكن أن يُفهم من كلام القاضي أنه إذا كانت أفعال الله في الطبيعة تجري على وتيرة واحدة ، فإن ذلك يعد " عادة " لا ينقضها الله إلا لإثبات صدق نبوة نبي من الأنبياء فقط . وهذا ما يفسر قوله بأن " المعجزة " ما هي إلا نقض العادة [٨٥]. ومن الواضح أن العادة هنا ليست سوى " السنة الإلهية " أو سنة الله في خلقه ، حيث تعتبر هي السبب الأعلى أو الأساسي الذي تحدث به ظواهر الكون بناء على أسباب ومسببات جزئية خاضعة لهذا السبب العام الذي هو سنة الله الثابتة في جميع مخلوقاته .

ويبدو أن التزام القاضي بفكرة السنة الإلهية (أو العادة) في أفعال الظواهر الطبيعية ، وهي فكرة ذات أصل قرآني واضح ، هي التي أدت إلى القول بوجود " نظام " في الطبيعة ، وما يتبع ذلك من القول بمعقولية الطبيعة . وهذه أفكار ذات طابع فلسفي واضح ، وإن لم يتعرض القاضي إلى الحديث عنها بالتفصيل .

(رابعاً) : إذا كان القاضي عبد الجبار ، باعتباره معتزليا في المحل الأول ، قد تبنى النزعة العقلية في مجال أصول الدين ، فإن ذلك قد أدى به إلى إنكار بعض مظاهر الفكر الخرافي التي تتعلق بموضوع السببية في العالم الطبيعي .

ومن المعلوم أن التفكير الخرافي هو ذلك الأسلوب من التفكير الذي يستند فيه الإنسان إلى أسباب أو علل غير صحيحة (أو بالأحرى غيبية) في تفسير الظواهر الطبيعة ، حيث لا يكون في مقدوره أن يحددها تحديداً دقيقاً أو أن يتحقق من علاقتها بمعلولاتها أو مسبباتها على وجه اليقين .

ومن أهم مظاهر التفكير الخرافي التي رفضها القاضي رفضاً قاطعاً ، متفقاً في ذلك مع معظم المعتزلة ، وموافقاً للاتجاه القرآني العام ، أستطيع أن أذكر ، في إيجاز شديد ، ما يلي :

(أ) التنجيم ، وهو النظر في الأجرام السماوية بهدف التعرف على تأثيراتها في العالم الأرضي وخاصة الإنسان . وقد عورض ذلك من قبل العديد من مفكري الإسلام ، وكان القاضي من أبرز هؤلاء .

فلقد رفض أن تكون للأجرام السماوية تأثيرات في العالم الأرضي ، لأنها ليست حية ولا مختارة ، وإنما هي أجسام مثل سائر الأجسام التي ليس لها إلا فعل واحد دائماً ، فهي " مسخَّرة مدبَّرة غير حية ولا قادرة " [٨٦].

(ب) حيوية الكون ، أي الاعتقاد بأن جميع الأجسام التي يتكون منها العالم الطبيعي العلوي والسفلي ، إنما هي كائنات حية . وقد أفاض العديد من الفلاسفة في القول بحيوية الأجرام السماوية . وقد رفض هذا الاعتقاد المتكلمون من المعتزلة والأشاعرة . وقد أنكر القاضي القول بحيوية الكون عندما رفض أن تكون الأجرام السماوية فاعلة في الكائنات الأرضية، كما أشرت إلى ذلك في غير هذا الموضع . كما أن القاضي عبد الجبار قد رفض هذا الاعتقاد عندما انتقد بشدة رأي أرسطو في حيوية الأجرام السماوية وتأثيراتها في الكائنات الأرضية [٨٧].

ولابد من الإشارة هنا إلى أنه إذا كان بعض مفكري الإسلام الذين يقرون القول بحيوية الكون يدللون على صحة ما يذهبون إليه بالاستناد إلى

ما ورد في بعض الآيات القرآنية عن تسبيح السماوات والأرض لله ، فإنه من الملاحظ أن القاضي يقدم دحضاً لهذا الرأي عندما أشار إلى أن التسبيح هنا يدل على توحيده (تعالى) وتنزيهه عن الأشباه ، فالمراد بتسبيح السماوات والأرض ومن فيهن ليس هو القول المسمى تسبيحاً.(٨٨)

(ج) السحر ، وأصله صرف الشيء عن حقيقته إلى غيره ، والمقصود به هنا تلك الوسائل المبهمة التي يعتمد عليها الساحر من أقوال وأفعال (مثل الرقي والعزائم والتمائم وما إلى ذلك) بهدف إحداث أمور خارقة للعادة . وقد اتفق القاضي مع معظم المعتزلة في القول بأن السحر ما هو إلا تخييل وإراءة ، حيث قرر أنه ليس سوى حيل يحتال بها على العامة .(٨٩)

(د) الكيمياء ، وهو العلم الذي كان يهدف أصحابه في العصور الماضية إلى تحويل المعادن الخسيسة إلى معادن نفسية . وقد أنكره المعتزلة متفقين في ذلك مع بعض مفكري الإسلام . فالقاضي يقرر مثلاً أنه إذا كان الإنسان لا يقدر على قلب طباع الأشياء ، وهذا أمر معتاد ، فإذا قلبت الطباع على الحقيقة على يد إنسان كان ذلك معجزة له .(٩٠)

(هـ) أنكر القاضي عبد الجبار ما ذهب إليه بعض أرباب العلوم الخفية من القول بفاعلية الطلسمات وما إليها.(٩١) ومن المعلوم أن القول بفاعلية الطلسمات ، الذي يعتبر أحد مظاهر الفكر الخرافي ، كان موجوداً لدى طوائف من الشيعة ومن تأثر بهم من الصوفية . وكان المعتزلة بصفة خاصة على خلاف واضح مع أصحاب هذا الاتجاه .

(و) كرامات الأولياء ، التي اعتبرها القاضي المعتزلي مجرد حيل يقوم بها أصحابها لإيهام العامة بأنه يمكن أن تحدث على أيديهم أمور خارقة العادة .

ومن الملاحظ أن القاضي ، عندما رفض القول بإمكان حدوث الكرامات على أيدي الأولياء من الصوفية ، فإنه قد قدم تفسيراً لبعض ما نسب إلى الصوفية (وخاصة الحلاج المقتول سنة ٣٠٩ هجرية) بحيث تبدو وكأنها أمور عادية يمكن أن يحدثها أي إنسان عادي إذا ما امتلك بعض الوسائل الطبيعية التي يستطيع إخفاءها عن الأعين .[٩٢]

ومن الواضح أن القاضي قد أنكر القول بكرامات الأولياء ، معارضاً بذلك الأشاعرة والصوفية على السواء ، بناء على اعتبارين أساسيين :

الاعتبار الأول : وهو الذي يتمثل في إقراره بأن الإنسان لا يقدر على قلب طباع الأشياء ، فإذا قُلبت الطباع على الحقيقة على يد إنسان كان ذلك معجزة له ، وهذا لا يختص إلا بالأنبياء فقط دون غيرهم من الناس .

أما الاعتبار الثاني ، فإنه يتمثل في إنكار القاضي للقول بنفي وجود علاقة ضرورية بين الأسباب والمسببات ، ومن المعلوم أن هذا القول هو الأساس الذي بنى عليه الأشاعرة إقرارهم بجواز وقوع الكرامات على أيدي الأولياء من الصوفية . ومن المعلوم أن هذه الفكرة تعد من أهم نقاط الالتقاء بين المذهب الأشعري والتصوف الإسلامي . وقد رفض القاضي هذين الاتجاهين كما هو معلوم .

وإذا كان من الواضح أن القاضي عبد الجبار قد انتقد هذه الأمور التي تمثل بعض مظاهر الفكر الخرافي ، فإنه كان متفقاً في ذلك مع بعض أعلام الفكر الإسلامي سواء من الفلاسفة ، وخاصة ابن رشد ، أو من السلفيين ، وخاصة ابن تيمية (المتوفى سنة ٧٢٨ هجرية) . وإن كان بينه وبينهم خلافات في أمور أخرى لا محل لذكرها في هذا المقام .

* * *

وهكذا أشرت إلى أهم آراء القاضي فيما يتعلق بمسألة السببية وعلاقتها بالعالم الطبيعي ، وإن لم يكن قد توسع في ذلك التوسع الكافي الذي يُمكن الباحث من تفصيل القول في هذه المسألة أكثر مما تقدم ذكره في هذا المبحث .

تعقيب

هكذا تحدثت فيما سبق عن مفهوم السببية عند القاضي عبد الجبار ، وأشرت إلى أنه قد طبقه في مجالات متعددة ، وهي : علاقته بمسؤولية الإنسان عن أفعاله المباشرة وغير المباشرة (أي المتولدة عن سببٍ أحدثه)، وعلاقته بالأفعال الإلهية (وخاصة المتولدة منها) ، وتطبيقاته في مجال الأمور الطبيعية . كما أشرت إلى أهم المؤثرات الدينية والفلسفية التي يمكن أن يكون القاضي قد تأثر بها من الناحيتين الإيجابية والسلبية .

وإذا كنت لا أود أن أقدم في هذا المقام تلخيصاً لما سبق بيانه في المباحث السابقة ، فإني أكتفي هنا بالإشارة إلى بعض الملاحظات أو القضايا التي يمكن أن تثار حول هذا الموضوع ، وذلك في شيء من الإيجاز على النحو التالي :

• • •

من الملاحظات المبدئية التي لا بد من التأكيد عليها في هذا المقام أن القاضي عبد الجبار يمكن أن يعتبر من القلائل من مفكري الإسلام وخاصة من المتكلمين والفلاسفة الذين فرقوا بين " السبب " و " العلة " . وإن كان قد تميز عن غيره في تحديد هذه الفروق التي يمكن إيجازها بالقول :

- فالمسبب يتعلق بذات فاعل السبب ، بينما المعلول لا يتعلق إلا بالفعل الذي يمكن أن يعتبر علة .
- إن السبب قد يجوز أن يتقدم على مسببه ، بينما لا بد أن تقارن العلة معلولها أو تساوقه .
- يكون اختصاص السبب بالمسبب قبل وجوده ، بينما لا تختص العلة بمعلولها إلا عند الوجود .

ومن الواضح أن هذه تفرقة دقيقة لم يتنبه إليها العديد من كبار المتكلمين والفلاسفة الإسلاميين الذين خلط معظمهم بين السبب والعلة .

ومما يمكن أن يُلاحظ علــى موقف القاضي من مسألة السـببية أنــه كان يفضل استخدام لفظتي " سبب " و " مُسَبَّب " للدلالة على تعلـــق بعــض الأمور بالبعض الآخر على نحو ضروري .

* * *

وهناك ملاحظة أخرى لا بد من الإشارة إليها في التعقيب علـــى رأي القاضي المعتزلي في موضوع السببية ، وهي تلك التي يمكن أن تتلخص فــي القول بأنه إذا كان هذا المفكر المعتزلي قد أقــرَّ صراحـــة بوجــود علاقــة ضرورية بين الأسباب والمسببات ، فإنه من الواضح أنه قد طبق هذه الفكــرة في جوانب عديدة من مذهبه الكلامي . فلقد طبقها في مجــال الحديــث عــن مسؤولية الإنسان عن أفعاله ، وفي مجال الأفعال الإلهية ، وفي مجال الأمــور الطبيعية ، كما أشرت إلى ذلك في مواضع سابقة من هذه الدراسة . كما أنــه من الملاحظ أنه قد طبق مفهوم الضرورة في السببية فـــي مجـــال المعرفـــة الإنســانية، وذلك عند حديثه عن ضرورة أن تكون المعرفــة متولــدة عــن النظر ، وإن كنت لم أتحدث عن هذه النقطة الأخيرة بشيء من التفصيل فـــي المباحث السابقة ، فإن ذلك إنما يرجع إلى أن القاضي لم يهتم كثيراً بـــالحديث عن السببية في مجال المعرفة ، من جهة ، وإلى تشابه رأيه في هذا الصـــدد مع رأيه في علاقة السببية بالمسؤولية الإنسانية التي تحدثت عنها في مبحـــث مستقل في هذه الدراسة ، من جهة أخرى .

وأياً ما كان الأمر ، فإنه لا بد من الاعتراف بأن رأي القاضي فـــي العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات إنما يمكن أن يتضح في المجــالات الأخلاقية والميتافيزيقية والطبيعية والمعرفية التي خاض فيها القـــاضي . وإن كان ذلك يبدو أكثر وضوحاً في مجالي الأخلاق والميتافيزيقا .

* * *

ولا ينبغي أن يفوتني في هذا المقام أن أشير إلى ملاحظة هامة يمكن أن يتوصل إليها من يطلع على مؤلفات القاضي المتعددة، وخاصة ما كان منها في مجال علم الكلام، وهي تلك التي تتمثل في القول بأن القاضي لم ينتقد آراء مخالفيه من غير المعتزلة فقط ، وإنما انتقد أيضاً العديد من الآراء التي قدمها أعلام المعتزلة السابقين عليه .

وإذا كنت لا أود أن أكرر هنا ما أشرت إليه في مواضع سابقة من هذه الدراسة من الانتقادات التي قدمها القاضي لبعض أعلام مذهب المعتزلة (مثل النظّام والجاحظ وثمامة ومعمّر) فيما يتعلق ببعض جوانب مسألة السببية ، فإن الذي أود أن أؤكد عليه هنا هو أن ذلك إنما يعني أن مذهب المعتزلة لا يمكن أن يعد ، بأية حال من الأحوال ، من المذاهب الجامدة التي تتسم باليقينية المطلقة (أي الدجماطيقية) ، وإنما هو ، على العكس من ذلك تماماً ، يستوعب آراء مختلفة حول بعض القضايا التي تتعلق بأصولهم الأساسية .

ومما تجدر الإشارة إليه في هذا المقام أن هذه الخاصية الهامة التي يتميز بها مذهب المعتزلة إنما ترجع أساساً ، في تقديري على الأقل ، إلى أنه مذهبٌ عقلي في المحل الأول . ومن المعلوم أن المذاهب العقلية غالباً ما ترفض الجمود الفكري .

فإذا ما تقرر ذلك ، فإنه لا بد من التنويه إلى أنه لا ينبغي أن يُنظر إلى مذهب المعتزلة نظرةً أحادية تتسم بالعمومية ، وإنما لا بد أن يقوم الباحثون والدارسون بدراسة آراء أعلام مذهب المعتزلة كل على حدة ، وخاصة في المسائل الدقيقة مثل مسألة السببية وغيرها ، حتى لا يطلق الباحث أحكاماً عامة على مذهب المعتزلة قد لا تتسم بالدقة .

ومن الجدير بالذكر أنه من الممكن أن يكون القاضي قد أراد التأكيد على بعض القضايا الهامة من خلال حديثه عن السببية في هذه المجالات. وأهم هذه القضايا، في إيجاز شديد، هي:

(أولا): إثبات وجود الله بالاستناد إلى مبدأ السببية، وذلك بالنظر في الموجودات الطبيعية والكشف عن أسبابها الحقيقية التي تنتهي إلى مسبب الأسباب وهو الحق تعالى. وكأن القاضي هنا يعتبر متفقا مع ذلك الرأي الذي مؤداه: إن القليل من الفلسفة يميل بعقل الانسان إلى الإلحاد، ولكن التعمق فيها ينتهي بعقول الناس إلى الإيمان. وإذا ما صادف عقل الإنسان أسبابا ثانوية مبعثرة (في الطبيعة) فقد يقف أحيانا عندها ولا يتابع السير إلى ما ورائها، ولكن إذا أمعن النظر فشهد سلسلة الأسباب كيف تتصل حلقاتها، فإنه لا يجد بدأ من الارتماء في أحضان العناية الألهية والتسليم لله.

(ثانياً): إثبات القدرة الإلهية في مجال الطبيعة، باعتبار أن الله هو خالق الأسباب والمسببات على النحو الذي أشرت إليه في موضعه من هذه الدراسة.

(ثالثا): إذا كان الأشاعرة قد قرروا أن مبدأ السببية يتعارض مع إثبات المعجزات للأنبياء، ولذلك فقد نفوا وجود علاقة ضرورية بين الأسباب والمسببات، فإن القاضي، متفقا في ذلك مع معظم المعتزلة والفلاسفة قد اثبت أن معجزات الأنبياء لا يمكن اثباتها إلا في ضوء مبدأ السببية، باعتبار أن معجزات الأنبياء ما هي إلا خرق من الله لهذا المبدأ. فلو لم تكن السببية عامة في الكون لما كان هناك وجه للإعجاز في وقوع أمور مخالفة لنواميس الطبيعة.

(رابعاً) إذا كان الأشاعرة قد قالوا بأن الإقرار بمبدأ السببية يؤدي إلى القول بقدم العالم ، ومن ثم إنكار وجود الله ، فإن القاضي يخالف هذا الرأي ، إذ إنه لم يقل بالسببية الطبيعية الصارمة التي لا تسمح بالتدخل الإلهي ، وإنما أشار إلى أن الله هو خالق الأسباب والمسببات على النحو الذي أشرت إليه في موضعه من هذه الدراسة .

* * *

ومن الأمور التي لا بد من الإشارة إليها ، تعقيباً على دراسة مفهوم السببية عند القاضي عبد الجبار ، تلك المسألة التي تتعلق بتأثير آراء القاضي في السببية في مفكري الإسلام اللاحقين .

وبغض النظر عن الحديث عن متابعة بعض تلامذة القاضي لآرائه الكلامية ، مثل ابن متويه وأبي رشيد النيسابوري[٩٣] ، فضلاً عن العديد من الزيدية الذين تبنوا مذهب الاعتزال ، فإنه لا بد من الإشارة إلى أن تأثير القاضي لم يكن مستمراً تماماً في هذين المجالين (أي المعتزلة والزيدية) ، إذ إنه من الملاحظ أن هناك من متأخري المعتزلة من قام بانتقاد أعلام المذهب السابقين ، بل وأتى بآراء تخالف آراءهم . وأشهر هؤلاء هو أبو الحسين البصري (المتوفى سنة ٤٢٦ هجرية)، الذي روي عنه أنه ذهب إلى القول بجواز وقوع الكرامات على أيدي الأولياء[٩٤] ، وهو قول يقوم على الاعتقاد في عدم وجود علاقة ضرورية بين الأسباب والمسببات ، وهو ما يخالف تماماً رأي القاضي في هذه المسألة[٩٥] . وذلك فضلاً عن أنه قد ظهر لدى متكلمي الزيدية المتأخرين نسبياً اتجاه انفتح فيه أصحابه على المذهب الأشعري .

وبالإضافة إلى ذلك ، فإنه لا بد من الإشارة إلى أنه إذا كان القاضي عبد الجبار قد وجه انتقادات عديدة إلى المذهب الأشعري ، ومنها ما يتعلق

بموضوع السببية ، فإنه من الواضح أن هذه الانتقادات لم تؤثر أدنى تأثير فيمن جاء بعده من مفكري الأشاعرة ، بل إنه من الملاحظ أن الغزالي (وهو الذي يمثل قمة اللقاء بين المذهب الأشعري والتصوف السني)[96] قد توسع وتعمق في نقد القول بوجود علاقة ضرورية بين الأسباب والمسببات ، مستبدلاً بالقول بالسببية القول بجريان العادة ، أي أن العادة فقط هي التي تقضي بالقول في الشيئين المتلازمين بأن أحدهما يعد سبباً والأخر مسبباً مع أنه ليس ثمة تأثير حقيقي للأشياء بعضها في بعض ، إذ إن الفاعل على الحقيقة لكل ما في الكون إنما هو الله تعالى[97] .

ولا بد من الإشارة هنا إلى أنه إذا كان ابن رشد قد انتقد الغزالي وسائر الأشاعرة انتقادات حادة في هذه النقطة وفي غيرها من النقاط ، فإنه يمكن القول بأن نقد ابن رشد للغزالي في قوله بعدم وجود علاقة ضرورية بين الأسباب والمسببات[98] ، وإن اتفق مع نقد القاضي عبد الجبار للأشاعرة في هذه المسألة ، إلا أنه كان أكثر حدة وتفصيلاً . ومن المعلوم أن ابن رشد لم يتأثر برأي القاضي في هذه المسألة أو في غيرها من المسائل ، إذ إن ابن رشد لم يطلع على مؤلفات المعتزلة كما صرّح بذلك . ويبدو أن ابن رشد كان أكثر تأثراً بأرسطو ، إذ إن حديثه عن السببية لم يقتصر على الإشارة إلى العلاقة الضرورية بين العلة والمعلول أو السبب والمسبب ، وإنما تحدث أيضاً عن العلل الأربع التي تحدث عنها أرسطو ، ومن الملاحظ أن القاضي عبد الجبار ، (متفقاً في ذلك مع العديد من المتكلمين) كان ينظر إلى أرسطو نظرة استهجان واضحة حيث وصفه بأنه " غير كامل العقل ولا يعتد بقوله " كما يصفه بالجهل[99] ، وذلك على خلاف ابن رشد الذي قدره تقديرا مبالغا فيه . ولذلك فإنه ليس ثمة ما يبرر عقد مقارنة تفصيلية بين آراء كل من القاضي عبد الجبار وابن رشد في الموضوع قيد البحث والمناقشة .

ولا أود أن أترك هذا المقام دون الإشارة إلى أنه إذا كان ابن تيمية قد عارض آراء المعتزلة وانتقدها انتقادات حادة ، فإن ذلك لم يمنعه من الاتفاق مع القاضي عبد الجبار في بعض النقاط القليلة ، وأهمها انتقاده للمذهب الأشعري في إنكار العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات.[١٠٠] وإن اختلف المنطلق الفكري لدى كل منهما في هذا النقد . فالقاضي قد انتقد الأشاعرة لاختلافهم معه في الأسس المذهبية والأطر المنهجية ، أما ابن تيمية فقد انتقدهم لمخالفتهم لظواهر النصوص الدينية التي تؤكد وقوع الأمور الطبيعية بأسباب .

وعلى أية حال ، وبناءً على ما تقدم ذكره في هذه الفقرة ، فإنني أستطيع أن أقول : إن أثر القاضي عبد الجبار في مفكري الإسلام اللاحقين ، وخاصة في الموضوع قيد البحث والمناقشة ، لم يكن ذا شأن يمكن الالتفات إليه .

• • •

إذا كان من المعلوم أن الفلاسفة قد انقسموا بصدد مسألة السببية إلى فريقين : العقليون الذين يقررون أن السببية مبدأ قبلي في العقل يتسم بالكلية والضرورة ، والتجريبيون الذين يقررون أن مبدأ السببية إنما هو مبدأ بعدي يتوصل إليه الإنسان عن طريق التجربة وهو لا يتسم بالضرورة والكلية ، فإنه من الملاحظ انه يمكن تصنيف القاضي في آرائه عن السببية ضمن أصحاب المذهب العقلي . وإن كان من الملاحظ أن الرجل لم يتوسع في الحديث عن مبدأ السببية باعتباره مبدأ عقلياً على النحو الذي تحدث به كانط مثلاً عن هذه المسألة . وذلك على الرغم من التشابه الواضح بين آراء

الأشاعرة وآراء التجريبيين في هذه المسألة ، والمقارنة بين الغزالي وهيوم لا تخفى الكثيرين .

• • •

واخيراً ، وليس آخراً ، فإنه لابد من الإشارة إلى أنه إذا كان القاضي عبد الجبار قد بحث مسألة السببية في جوانبها المختلفة على أساس عقلي ، فإنه لا بد من الإقرار بأن معظم آرائه في هذا الصدد لم تخالف النصوص الدينية التي أشرت إلى جانبٍ منها عند الحديث عن القرآن ومفهوم السببية . ومن المعلوم أن الرجل كانت له آراء جديرة بالنظر في مسألة العلاقة بين العقل والشرع ، وهي مسألةٌ تحتاج إلى دراسة خاصة لا يتسع لها هذا المقام .

• • •

هذه هي أهم الملاحظات التي يمكن الإشارة إليها في التعقيب على رأي القاضي عبد الجبار في موضوع السببية الذي حاولت أن أعرضه في شيء من الإيجاز في الصفحات السابقة . وأرجو أن يكون الله قد وفقني في ذلك .

ملاحق

ملحق (١)

السببية بين القاضي عبد الجبار وابن تيمية

إذا أراد الباحث أن يتحدث عن بعض جوانب المقارنة بين آراء القاضي عبد الجبار المعتزلي وبين آراء أحد أعلام المدرسة السلفية وهو تقي الدين بن تيمية (المتوفى سنة ٧٢٨هجرية) في موضوع من الموضوعات التي اهتم بالحديث عنها المتكلمون والفلاسفة على اختلاف اتجاهاتهم الفكرية ونزعاتهم المذهبية ، وهو موضوع السببية الذي تحدثت عن موقف القاضي عبد الجبار منه بشيء من التفصيل في الصفحات السابقة ، فإني أود أن أشير إلى أن الذي يدعو إلى عقد هذه المقارنة بين رأي كل من هذين العلمين في هذه المسألة ، مع وجود اختلافات واضحة بينهما على المستويين المنهجي والمذهبي ، إن ابن تيمية قد شارك القاضي ليس فقط في نقده للفلسفة والفلاسفة وإنما أيضاً في نقده للمذهب الأشعري .

وإذا كنتُ لا أود أن أتحدث في هذه الدراسة عن موقف ابن تيمية من قضية السببية في شيء من التفصيل ، لأن هذه الدراسة غير مخصصة لذلك ، فإني أستطيع أن أشير إلى بعض المسائل التي تتعلق بموضوع السببية والتي يمكن المقارنة من خلالها بين وجهة نظر كل من القاضي عبد الجبار وابن تيمية في الموضوع قيد البحث والمناقشة ، وذلك في شيء من الإيجاز ، على النحو التالي :

(أولاً) : من الملاحظ أن ابن تيمية قد ذكر الموقف الأشعري الذي يقضي بالقول بعدم وجود علاقة ضرورية بين الأسباب والمسببات[١٠١] . ومن الواضح أنه بذلك يكاد يتفق مع القاضي عبد الجبار بصفة خاصة ومع المعتزلة على وجه العموم ، في هذه النقطة ، وذلك على الرغم من اختلافه الحاد مع الفكر المعتزلي في أمور كثيرة أخرى لا محل للحديث عنها في هذا المقام

والذي يؤكد ما اذهب إليه أن شيخ الإسلام ابن تيمية قد أشار إلى الإعراض عن الأسباب بالكلية قدح في الشرع ، والله سبحانه خلق الأسباب والمسببات وجعل هذا مسببا لهذا ، وأن الأشياء لا تكون مقدورة إلا بالأسباب.[١٠٢] وقد استشهد ابن تيمية بالعديد من الآيات القرآنية التي تؤيد أن الله يفعل بالأسباب ، وذلك لدحض آراء القائلين بأن السببية ليست إلا جريان العادة بأن يحدث شيء عقب شيء فيسمى الأول مسبباً والثاني سبباً . وبالإضافة إلى ذلك ، فإن ابن تيمية يقول: " ونظير هؤلاء الذين أبطلوا الأسباب المقدورة في خلق الله من أبطل الأسباب المشروعة في أمر الله كالذين يظنون أن ما يحصل بالدعاء والأعمال الصالحة وغير ذلك من الخيرات إن كان مقدراً حصل وبدون الدعاء . وللأعمال وإن لم يكن مقدوراً لم يحصل بذلك فأهملوا الدعاء وأهملوا الأسباب "[١٠٣]

فمن الواضح أن ابن تيمية عندما انتقد الأشاعرة الذين ذكروا السببية ، فإنه قد أقر بصحة هذا المبدأ متفقاً في ذلك مع الاتجاه العقلي الذي تبناه المعتزلة والفلاسفة على السواء ، ومتفقاً كذلك مع النصوص الدينية التي تؤكد على مبدأ السببية .

(**ثانياً**) : يرى ابن تيمية أن الله تعالى قد قدر الأشياء كلها وكتبها قبل الخلق ، كما قدر أن يكون حصول هذه الأشياء بالأسباب.[١٠٤] ومن الواضح أن هذه الفكرة الإسلامية الأساسية ، التي هي تعبير عما يسمى بالسنة الإلهية، لا تعد موضع خلاف بين قاضي القضاة وشيخ الإسلام ، لأنه لم يرد في آراء القاضي عبد الجبار ما يناقضها بأية حال من الأحوال ، بل إنه يمكن أن يوجد ما يناظر ما لديه في فكرته عن أفعال الله التي تجري على وتيرة واحدة .

(ثالثاً) : إذا كان ابن تيمية يرى أن الله تعالى هو خالق الأسباب والمسببات[١٠٥] . فإن القاضي المعتزلي وإن كان يقر القول بخلق الله للأسباب الطبيعية ، فإنه يمكن أن يفهم من أقواله أن المسببات الطبيعية لا تعد من خلق الله مباشرة وإنما بتوسط هذه الأسباب ، أما الأسباب والمسببات في المجال الإنساني فإنها من فعل الإنسان الذي أقدره الله عليها ودون أن يشاركه في فعلها . وهذه نقطة خلاف أساسية بين المدرسة السلفية والمعتزلة ، أو بالأحرى بين ابن تيمية والقاضي عبد الجبار .

(رابعاً) : يقرر ابن تيمية أنه ليس في المخلوقات ما يستقل بإبداع شيء حتى يكون رباً له ، ولكن ثمّ أسباباً متعاونة ولها فاعل هو سببها[١٠٦] . فإثبات الأسباب التي لا تستقل بالأثر ، بل تفتقر إلى مشارك معاون ، وانتفاء معارض مانع ، وجعلها مخلوقة لله ، فهذا هو الواقع الذي أخبر به القرآن ، ودل عليه العيان والبرهان[١٠٧] . وهو يوضح هذه الفكرة بقوله : إن الفاعل المختار هو الإنسان ، فإن حركته حاصلة باختياره لا تحصل إلا بقوة من أعضائه يحتاج إليها ، وليس هو الفاعل لأعضائه ولا لقواها ، فهو محتاج في فعله إلى أسباب خارجة عن قدرته ، وقد يحصل في بدنه من العوائق ما يعوقه عن الحركة . هذا فعله في نفسه ، فأما الأمور المنفصلة عنه التي يقال : إنها متولدة عن فعله ، فقد تباينت فيها الآراء . وهو يرى أن حقيقة الأمر في هذه المسألة أن تلك المتولدات قد اشترك فيها الإنسان والسبب المنفصل عنه ، فإذا ضرب بحجر فقد فعل القذف ، ووصول الحجر إلى منتهاه حصل بهذا السبب (أي القذف) وبسبب آخر من الحجر والهواء. وهذا ما يبين أنه ليس في المخلوقات ما يستقل بمفعوله أصلاً[١٠٨] . ومن الواضح أن هذه نقطة خلاف أساسية بين قاضي القضاه ، الذي قرر أن المتولد إنما هو من الأفعال الإنسانية غير المباشرة ، وشيخ الإسلام الذي قرر أن المتولد

انما يكون عن أكثر من سبب ، وما يؤدي إليه هذا القول الأخير من عدم تحديد المسؤولية عن الأفعال المتولدة ، وهذه مسألة كانت هي الإطار الأساسي الذي بُحثت من خلاله فكرة الأفعال المتولدة عند المعتزلة على وجه العموم والقاضي عبد الجبار على وجه الخصوص .

وفضلاً عن ذلك ، فإنه إذا كان قد تبين من خلال عرض آراء القاضي عبد الجبار في مسألة العلاقة بين الأسباب والمسببات أنه يميل إلى الإقرار بضرورتها ، مقترباً في ذلك إلى حد كبير من الاتجاه الفلسفي العقلاني ، ومتفقاً مع العديد من أعلام المعتزلة ، ومخالفاً للمذهب الأشعري ، فإنه من الملاحظ أن ابن تيمية لم يتعرض لبيان حقيقة الأمر في هذه المسألة على وجه الدقة . وربما يكون تأكيده على القول بأن الله هو خالق الأسباب والمسببات مؤدياً إلى اقترابه من الإطار العام لفكرة الأشاعرة عن عدم وجود علاقة ضرورية بين الأسباب والمسببات . وإن كان من الملاحظ أن ابن تيمية يتميز عن الأشاعرة بتأكيده على ضرورة الإقرار بمبدأ السببية ، وما يمكن أن يُفهم منه أن الرجل يرجح القول بوجود علاقة ضرورية بين الأسباب والمسببات مع عدم إغفال التأثير الإلهي المباشر في الكائنات .

وعلى أية حال ، فإن هذه المسألة ما زالت في حاجة إلى بحث أكثر دقة وتفصيل لا يتسع لها هذا المقام .

وأياً ما كان الأمر ، فإنه يمكن القول ، بناء على ما سبقت الإشارة إليه : أن ابن تيمية وإن وافق القاضي عبد الجبار أحياناً ، فإنه قد خالفه أحياناً أخرى ، وذلك في الموضوع قيد البحث والمناقشة بصفة خاصة ، وهذا أمر طبيعي ، لأن ابن تيمية وإن كان يعارض المعتزلة باتجاهه السلفي الواضح ، فإنه لا يختلف معهم عندما يعتمد كل منهما على صحيح المنقول وصريح المعقول .

ملحــق (٢)

نقد القاضي عبد الجبار لآراء أبي بكر الــرازي

الذي يطلع على مؤلفات القاضي عبد الجبار المتعددة والمتنوعة يستطيع أن يلمس بسهولة كيف أن الرجل كانت لدية نزعة نقدية واضحة ، يبدو أنها كانت ناتجة عن اتجاهه العقلي الذي تميز به مذهب المعتزلة على وجة العموم .

فمن الواضح أن قاضي القضاه لم يدع مناسبة من المناسبات التي يورد فيها آراء مخالفية تمر دون أن يُقدّم انتقادات تتفاوت في عمقها وأصالتها لهذه الآراء .

وإذا كان هذا المقام ليس مخصصاً لإيراد ثبت بالأراء المخالفة التي انتقدها القاضي ، فإني سأقتصر ، في هذه الدراسة الموجزة ، على الإشارة التحليلية إلى ما وجهه قاضي القضاه من انتقادات إلى بعض آراء أبي بكر الرازي الفيلسوف والطبيب المعروف .

فمن المعروف أن أبا بكر محمد بن زكريا الرازي (٢٥١ – ٣١٣ هجرية) لم يكن مهتماً فقط بالطب والكيمياء ، وإنما كانت له إسهامات لا يمكن إغفالها في مجال الفلسفة . حيث كان يمثل اتجاهاً خاصاً في الفلسفة الإسلامية الخالصة ، يبدو فيه التيار الأفلاطوني أكثر وضوحاً.[١٠٩] ولابد من الإشارة ، في هذا المقام ، إلى أن القاضي عبد الجبار يتحدث عن جانب من جوانب سيرة الرازي فيذكر أنه كان نصرانياً بن نصراني ، يتستر بالنصرانية ويذهب مذاهب الملحدة ، ثم أظهر الإسلام ، وتسمى بمحمد ، وكان اسمه يوحنا . وإنما فعل ذلك مكيدة للإسلام .[١١٠]

وأستطيع أن أشير ، من جانبي ، إلى أن هذا الخبر الذي أوردة القاضي عل نحو استطرادي ، والذي لم يُجمع المؤرخون الذين تحدثوا عن هذا الفيلسوف على ذكره ، يصعب التحقق من صحته . وربما يعتبر من

الأخبار الموضوعة التي لم يقصد منها إلا النيل من بعض الأشخاص أو التقليل من شأنهم.

ويمكن القول بأنه إذا كان من الثابت أن هناك خلافاً عميقاً بين المتكلمين والفلاسفة في الفكر الإسلامي ، فإني أستطيع أن أشير إلى أن نقاط الخلاف بين المعتزلة بصفة عامة ، والقاضي عبد الجبار بصفة خاصة ، وبين أبي بكر الرازي باعتباره فيلسوفاً يمكن الإشارة إلى أهمها كما يلي :

- القول بوجود القدماء الخمسة ، وهو ما أنكره القائلون بالوحدانية .

- رأي الرازي في أنه لا ينبغي للمرء أن يكون ناظراً في الفلسفة وهو معتقد شرائع الأنبياء التي كان يعتبرها خرافات قائمة على التقليد .[١١٠] وهذا رأى مرفوض من قبل رجال الدين بعامة والمعتزلة بخاصة .

- رفض الرازي القول الذي تبناه المتكلمون ومنهم المعتزلة ودافعوا عنه بشدة عن الخلق من العدم .

على أنه من الملاحظ أن القاضي عبد الجبار لم يتطرق إلى هذه المسائل عندما وجه انتقاداته إلى أبي بكر الرازي ، وإنما يوجه انتقاداته إليه في مسائل أخرى . هي :

- الاستدلال على القول بقدم العالم .

- القول بمحدودية القدرة الإلهية .

- القول بنفي العناية الإلهية .

وفيما يلي عرض تحليلي نقدي لنقد القاضي المعتزلي لهذه الآراء التي تنسب إلى الرازي .

* * *

فيما يتعلق بنقد القاضي عبد الجبار لاستدلال الرازي على القول بقدم العالم ، فإنه يمكن الإشارة إلى أن القاضي عبد الجبار قد خصص فصلاً

للـــرد على القائلين بقدم العالم من الفلاسفة بعد أن أثبت رأيه باعتباره متكلمـــا معتزليا في حدوث العالم".[102]

لقد ذكر القاضي في هذا الفصل أربعة أدلة على القول بقدم العــــالم ، ثم قام بتفنيدها والرد عليها . وقد كان من بين هذه الأدلة دليل نسبه إلى " ابن زكريا المتطبب الرازي " . ومن الواضح أنه يقصد محمد بن زكريا الرازي الطبيب والفيلسوف موضع الاهتمام في هذه الدراسة .

ودليل الرازي على قدم العالم كما أورده القاضـــي هو : " لـــو كـــان العالم محدثا لوجب أن يكون له محدث وفاعل ، وفاعله لا بد أن يفعله لـــداع أو غرض . وذلك الـــداعي لا يخلو : إما داعي الحاجة أو داعي الحكمة ، لا يجوز أن يكون هو داعي الحاجة (لأن الله منزه عن ذلك) ، فلم يبـــق إلا أن يكون هو داعي الحكمة ، وداعي الحكمة هو علمه بحسنه وانتفاع الغير بـــه ، وذلك ثابت فيما لم يزل . فوجب وجود العالم فيما لم يزل " .

وقد انتقد القاضي هذا الدليل بقوله : " إن داعي الحكمـــــة لا يوجـــب الفعل ، ألا ترى أن الواحد منا مع كونه عالماً بحسن الصدقة قد يتصدق فـــي وقت ولا يتصدق في وقت ، ويتصدق في وقت بدرهم ولا يتصدق في وقـــت بدرهم ، فما ذكره جهل ".[103]

وفي التعقيب على ذلك ، أستطيع أن أقول : إن القاضي عبد الجبـــار وإن كان قد حاول أن يرد بشدة على القول بقدم العالم في سبيل تأييد القــــول بحدوثه ، فإني أستطيع أن أورد بعض الملاحظات حول ما قدمه القاضي مـــن نقد لهذا الدليل الذي نسبه إلى الرازي .

فمن جهة، يمكن القول بأن نسبة هذا الدليل إلى أبـــي بكـــر الـــرازي مشكوك في صحتها ، ليس لأن القاضي قد انفرد فيما يبدو بنسبته إليه ، وإنمـــا لأنه يتعارض مع ما روي عن هذا الفيلسوف من أقوال حول إيجاد هذا العـــالم

المشاهد ، حيث يصرح الرازي بأن سبب وجود العالم المشاهد هو تعلق النفس بالهيولي وتشبثها بها .[١٠٤]

ومن جهة أخرى ، فإنه من الملاحظ أن القاضي عبد الجبار عندما انتقد دليل الرازي على قدم العالم ، فإنه قد استخدم قياس الغائب على الشاهد ، حيث قاس الحكمة الإلهية المستندة إلى العلم الأزلي وما ينتج عنها من الفعل الإلهي المتمثل في إيجاد العالم على ما لدى الإنسان من الدافع إلى فعله . والحقيقة أن هذه نقطة ضعف أساسية في منهج القاضي عبد الجبار بصفة خاصة والمتكلمين على وجه العموم ، إذ إن استخدام هذا المنهج في المسائل الإلهية يتعارض تعارضاً واضحاً مع الأفكار الأساسية لدى المعتزلة عن التوحيد والتنزيه .

ومن جهة ثالثة فإنه يمكن الإشارة إلى أن القاضي عندما ذكر أن داعي الحكمة لا يوجب الفعل من الله تعالى ، فإنه كان متفقاً في ذلك مع الإطار العام لمذهب المعتزلة الذي يؤكد على القول بأن أفعال الله ليست ضرورية ، أي أنها تصدر عنه تعالى على سبيل الطبع ، وأنها مع ذلك يمكن أن تعلل .

وأياً ما كان الأمر ، فلقد كانت هذه المسالة التي تتعلق بالاستدلال على قدم العالم إحدى المسائل التي انتقد فيها القاضي عبد الجبار أبا بكر الرازي.

* * *

أما فيما يتعلق برأي الرازي في محدودية القدرة الإلهية ، فإنه يتضح مما أورده القاضي عبد الجبار من أن الرازي يرى أن أفعال الله في الكون لاتتم إلا عن طريق ما هو مشاهد بالحس ، وذلك يتضح من الأمثلة الآتية التي قام القاضي ببيان أوجه الخطأ فيها :[١٠٥]

- " كان (الرازي) يقول : محال أن يقدر الله أن يخلق الإنسان من غير تناسل ، ويكمل له عقله وقوته ضربة (واحدة) ، وأنه لو قدر على ذلك لفعله ، و (لكنه) لم يفعله كما نرى (إلا) حالاً بعد حال " .

ويرد القاضي على ذلك قائلاً : " وليس ما يشاهده العقلاء من خروج الفروج من بيضته كاسياً كاسباً غنياً عن أبيه وأمه وعن أمثاله ، وخروج فرخ الوز سابحاً لا يحتاج إلى ما يحتاج إليه العقلاء من المعلمين للسباحة ، وما يبنية النحل ، وينسجه العنكبوت ودود القز ، وكل هذا ضربة واحدة. ونسي ما خلقة الله ضربة واحدة من السموات والأرضين والجبال ، ومن بياض القطن والطير والخيل ، وما خلق الله ألوانه ضربة واحدة ، وكذا طعومه وأرائحه " .

ومن الملاحظ أن قاضي القضاه لم يقدم في هذا الرد انتقاداً شاملاً للفكرة الأساسية التي نسبها إلى الرازي عن عدم قدرة الله على خلق الإنسان إلا على هذا النحو المشاهد الذي يتم عن طريق التناسل .

– كذلك كان الرازي " ينكر القدرة على خلق العنب وأمثاله ضربة . وكان يقول : لا بد من أن يكون أولاً حصرماً أخضر ، ثم يدث فيه بعد ذلك الحلاوة والسواد " .

– ولكن القاضي لم يقدم رداً مباشراً على هذه الفكرة أيضاً .

– وكان (الرازي) يقول في الشيب :" إنه من تعفن الرطوبات في أصول الشعر " .

ويرد القاضي على ذلك بقوله : " الخيول والطيول وغيرها من المخلوقات بيضاء ضربة واحدة ولا رطوبة " .

ولكن لا بد من الإشارة إلى أن القاضي لم ينتبه إلى أن هناك فارقاً جوهرياً بين بياض شعر الفرس الذي يكون منذ ولادته وبين مشيب شعر الإنسان الذي لا يحدث إلا في سن متأخره .

وأياً ما كان الأمر ، فإنه من الملاحظ أن القاضي عبد الجبار كان يرفض الاتجاه المادي الخالص في تفسير الأمور الطبيعية ، لأنه كان يُقرن هذا التفسير المادي بالتأثير الإلهي في الأمور الطبيعية . وكأنه كان يقف موقفاً وسطاً بين الاتجاه المادي البحت والاتجاه الإلهي الخالص في تفسير الأمور الطبيعية ويبدو أن ذلك إنما كان راجعاً إلى أنه كان في المحل الأول متكلماً معتزلياً يدافع عن العقائد الدينية على أساس عقلي .

* * *

أما فيما يتعلق بما ينسب إلى الرازي من القول بنفي العناية الإلهية عن الكائنات الموجودة في هذا العالم وعلى رأسها الإنسان ، وهو ما يرتبط بالرأي السابق ارتباطاً واضحاً ، فإن القاضي عبد الجبار يُورده على نحو غير دقيق كما يرد عليه على مثل هذا النحو ، وذلك كما يلي :

– وكان (الرازي) يقول : " ليس لله نعمة في خلقهم (أي الأشياء التي تحدث عنها سابقاً وغيرها من موجودات هذا العالم المشاهد) ، وما خلق الله من الصحة والأسماع والأبصار والقول والجلد والشهوات وما يجدونه من اللذات " .

– فالرازي ينفي ، في هذه العبارة المنسوبة إليه ، أن يكون الله هو فاعل هذه الأمور التي تعد من النعم الإلهية التي لا يقر الرازي بوجودها ، بل إنه يصيف من يعتقد بأن الله يعتني بجزئيات هذا العالم بأنهم " جهال حمير لا يميزون " .

– فالرازي لا يقر بأي دور للعناية الإلهية في الحياة الإنسانية . التي لا تخضع إلا لقانون السببية الطبيعة ، شأنها في ذلك كشأن حياة سائر الكائنات التي يتضمنها هذا العالم المشاهد .

الرازي يوضح ذلك ويؤكد عندما يقول ، فيما ينسبه إليه القاضي عبد الجبار : " وإنما الذي يجدونه من اللذة راحة من ألم فيهم ووجع يعتريهم ، كالذي يجد من الراحة من أثقله بوله وغائطة حين يضعه ، وكالذي يستريح بحك جربه ويضع المرهم على شجته وجرحه " .

وينتقد القاضي هذا الرأي الذي ينسبه إلى الرازي انتقاداً يسيراً لا يتناسب مع أهمية هذه الفكرة ، ولا يضاهي ردود القاضي على مخالفيه في مؤلفاته الكلامية الخالصة ، عندما يقول : " وكل عاقل في الدنيا يفرق بين ما يلتذ به وبين ما يتداوى به من جرحه ، ويتمنى بقاء ما فيه من شهوة وشباب وجلد ويحرص على اجتلابه ، ويأسى على ما فاته منه ، ويبكي وينوح على ما فاته منه ، كما يبكي على فقد أحبابه ، ولذهاب سمعه وبصره ، ويتمنى رد ذلك عليه ، ويستوصف الأطباء ما يقوي الشهوة ويعيدها ، وهو لا يتمنى الجرب ليحتك ، ولا القروح والجراح ليتداوى ، ولا أثقال الغائط والبول ليقعد لإخراجه . وهذا من الجهل الواضح الذي يعرف بالحس والعجب أن لابن زكريا في مواضع من كتبه في الطب أبواباً في حفظ الشهوة والصحة والشباب والجلد والقوة ، ويوحي بذلك أتم الوصايا " .

إنني لا أكون مبالغا أو مجانبا للصواب إذا قلت : إن القاضي عبد الجبار قد قصّر في نقد هذه الفكرة التي أوردها منسوبة إلى أبي بكر الرازي .

• • •

بعد أن أشرت ، إشارة تحليلية نقدية ، إلى أهم المسائل التي انتقد فيها القاضي عبد الجبار ، المتكلم المعتزلي البارز ، أبا بكر الرازي ، الفيلسوف المعروف ، فإني أستطيع أن أشير في إيجاز شديد إلى الأمور الآتية :

(أولاً) : مع أن القاضي عبد الجبار قد تابع معظم مفكري الإسلام في عدم ذكر المصدر الذي ينقلون عنه آراء خصومهم ، فإنه لابد من الإشارة ، في هذا المقام ، إلى أنه إذا كان القاضي المعتزلي قد أورد بعض الآراء التي لا يمكن الشك في صحة نسبتها إلى الرازي ، فإن ثمة بعض الآراء التي أوردها القاضي منسوبة إلى الرازي تخالف مخالفة صريحة ما أثير عن هذا الفيلسوف من آراء ، كما أشرت إلى ذلك في موضعه من هذه الدراسة .

(ثانياً) : مع علو مكانة القاضي المعروفة في مجال المجادلات الكلامية ، كما يشهد بذلك كتابه " المغني " بصفة خاصة ، فإنه من الملاحظ أن ردوده على بعض آراء أبي بكر الرازي كانت من الضعف بحيث لا ترقى إلى مستوى مناقشات القاضي مع مخالفيه الآخرين .

(ثالثاً) : لم يكن القاضي عبد الجبار هو المتكلم المعتزلي الوحيد الذي انتقد أبا بكر الرازي ، وإنما كان هناك آخرون من المعتزلة الذين انتقدوه . وأخص منهم بالذكر أبا القاسم البلخي المعروف بالكعبي ، وهو أحد شيوخ معتزلة بغداد ، توفي سنة ٣١٩ هجرية . وقد أورد القاضي طرفاً من انتقادات البلخي للرازي في شيء من الاقتضاب .[١١١]

(رابعاً) : إذا كان القاضي عبد الجبار لم ينتقد أبا بكر الرازي في المسائل الأساسية التي اشتهر بأنه كان يخالف فيها المتكلمين ، فإن ما أورده من المسائل التي قام بنقدها ، وإن كانت تعتبر من مواضع الخلاف الاساسية

بين الرازي والمعتزلة فإنه قد يصعب التحقق من صحة نسبتها إليه في حدود أقواله و مؤلفاته الموجودة .

(**خامساً**) : من الملاحظ أن الرازي قد حظي بانتقادات العديد من مفكري الإسلام على اختلاف اتجاهاتهم الفكرية ونزعاتهم المذهبية فلقد كان ابن حزم الظاهري (المتوفي سنة ٤٥٦ هجرية) والعديد من مفكري الإسماعيلية من أقوى منتقدي مذهب أبي بكر الرازي . ولا أود أن أعقد دراسة مقارنة لبيان مكانة انتقادات القاضي عبد الجبار المعتزلي بين مثل هذه الانتقادات الظاهرية أو الإسماعيلية ، وإنما أكتفي بالقول المؤقت بأن انتقادات القاضي عبد الجبار لأراء الرازي الفلسفية تعد أقل قيمة بكثير من الناحيتين الفلسفية والكلامية مما قدمه ابن حزم ومفكري الإسماعيلية في هذا الصدد .

* * *

هكذا تحدثت عن نقد القاضي عبد الجبار المتكلم المعتزلي لبعض الآراء الفلسفية لأبي بكر الرازي الذي كان موضعاً لانتقادات بعض مفكري الإسلام من ذوي الاتجاهات الفكرية المختلفة والنزعات المذهبية المتباينة .

وقد تبين من التحليل السابق لانتقادات القاضي المعتزلي لبعض آراء أبي بكر الرازي الفلسفية أن ما قدمه القاضي عبد الجبار من ردود على آراء الرازي إنما كان يتسم بالسطحية والهشاشة ، وذلك على خلاف ما قدمة من ردود على مخالفين آخرين له .

وأياً ما كان الأمر ، فإنني إذا كنت قد أشرت إلى هذا الجانب من جوانب الضعف في فكر القاضي عبد الجبار ، فإن هذا لا يقدح في وجود جوانب أخرى من تفكيره تتسم بالقوة ، وذلك على النحو الذي اتضح من خلال الحديث السابق عن موقف القاضي عبد الجبار من قضية السببية .

وطبقاً لذلك ، فإنه لابد من الإشارة في هذا المقام إلـــى أن الـــدارس للتراث الفكري الإسلامي ينبغي أن ينظر بموضوعية إلى عناصر هذا الـتراث لكي يميز بين ما هو غث منه ، فيطرحه جانباً ، وما هو ثمين منه ، فيحـــاول الاستفادة منه على أي نحو من الأنحاء .

ملحق (٣)

رسالة الرافعة للنقاب عن الفرق بين العلل والأسباب

تأليف

محمد صادق بن سليم الدمشقي العطار

هذه الرسالة المسماة بالرافعة للنقاب عن الفرق بين العلل والأسباب تأليف الحقير الفقير خادم العلماء المفتقر إلى رحمة ربه الغفار محمد صادق بن المرحوم الشيخ سليم الدمشقي العطّار ، محا الله ذنوبهما والأوزار ، بجاه النبي المختار وآله وصحابته الأخيار . آمين .

١٣٠٧ (هجرية) .

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي خلق الأشياء من العدم ، وأوجدها على طبق ماسبق في علمه على أبلغ نظام وأتم أبرزها لالاحتياج إليها وافتقار ذاته ، بل لظهور آثار أسمائه وصفاته ، فسبحانه من إله تنزهت أفعاله عن علة أو غرض ، وتعالت ذاته عن أن توصف بجوهر أو عرض .

واشهد أن لا إله إلا الله الفعال المختار ، المنزه عن الأشباه والأضداد والأنظار . وأشهد أن سيدنا محمداً عبده ورسولة وصفية وحبيبه وخليله ، المنتخب من أشرف القبائل وأزكاها ، والمصطفى من خلاصة الصفوة وأنماها ، صلى الله عليه صلاة لا يكتنه كنهها ، ولا يبلغ قدرها ، وعلى آله الأطهار وصحبه السادة الأخيار ، صلاة وسلاماً دائمين متلازمين ما دامت الدهور والأعصار .

وبعد .

فيقول أحقر الورى خادم فعال العلماء محمد صادق نجل المولى الذي تزينت بدروسه المدارس ، وأحيى من معهد العلم ما كان دارس ، وتليت آياته بمجامع الآفاق وانعقد الإجماع على أنه الجامع الفارق بالاتفاق ، محدث الديار الشامية ، وبدر بدور البلدة الدمشقية ، الحادي لمرتبتي المعقول والمنقول ، الحائز لفضيلتي الفروع والأصول العالم العلامة والبحر الفهامة المرحوم الشيخ سليم أفندي العطار ، محا الله ذنوبهما والأوزار :

هذه رسالة لطيفة متضمنة لمسئلة شريفة ، مشتملة على الفرق بين السبب والعلة وإيضاح كل منهما وحلّه ، وذلك في زمان من جلب القلوب فصار فضله ظاهراً في كل باطن ، وملك الأزمّة فانقاد لهيبته كل متحرك وسكن ، فحقَّ لي أن أتمثل فيه بقول من قال وأجاد ، ووفيّ بالمراد ، وليس على الله بمستنكر أن يجمع العلم في واحد ، ألا وهو السلطان الأعظم ،

والخاقان الأفخم ، مالك رقاب الأمم ، ملاذ سلاطين العرب والعجم ، ملجا صناديد ملوك العالم ، ظلّ الله على بريته ، وخليفته في خليقته ، حافظ البلاد ، ناصر العباد ، ماحي ظُلَم الظلم والعناد ، رافع منار الشريعة النبوية ، ناصب رايات العلوم اللّدنية ، القامع بماضي عزمة وأهل البدع والأهواء الردية ، من طابق اسمه مسماه ، مولانا السلطان بن السلطان ، السلطان الغازي عبد الحميد خان ، ابن مولانا السلطان الغازي عبد المجيد خان ، خلّد الله تعالى سلطنته وشوكته ، وأدام سطوته ، وحفظه وذريته وعائلته ، ومن يلوذ به ومملكته بالسبع من الست في الخمس (!) ومن كل الآفات ، بجاه فاء الفتح وطاء الطمس ، وعناية أهل الإشارات . آمين .

وقد سميتها حين حررتها بالرافعة للنقاب عن الفرق بين العلل والأسباب ، ورتبتها على أربعة أبواب وخاتمة :

الأول : في تعريف السبب والعلة لغة .

الثاني : في تعريفهما اصطلاحاً .

الثالث : في الفرق بينهما .

الرابع : في انقسام العلة إلى أقسام متعددة وما يتبع المعبود (!) ذلك من الفروع .

وها أنا أشرع في المقصود ، بعون الملك المعبود ، فأقول وبالله التوفيق وبيده أزمة التحقيق :

* * *

الباب الأول

في تعريف السبب والعلة لغة

ليُعلم أن السبب في اللغة : الحبل وما يتوصل به إلى غيره ،

والجمع أسباب مثل : نسب أنساب ، ومنه قوله تعالى : « فليمدد بسبب إلى السماء » ، وأسباب السماء مراقيها ونواحيها . وأن العلة في اللغة عبارة عن معنى يحل بالمحل فيتغير به حال المحل ، ومنه سُمي المرض علة لأنه بحلوله يتغير حال الشخص من القوة إلى الضعف ومن الصحة إلى المرض ومنه سمى العروضيون التغير في الإجراء علة ، وقيل هي لغة : ما يتوقف عليه الشيء ، وقيل ما يثبت به الشيء .

* * *

الباب الثاني
في تعريفهما اصطلاحاً

اختلف العلماء في تعريف السبب على أقوال :

فقال بعضهم : السبب هو الوصف الظاهر المنضبط المعرِّف للحكم من غير تأثير فيه .

وقال بعضهم : هو عبارة عما يكون طريقاً إلى الحكم غير مؤثر فيه .

وقال بعضهم : السبب ما يلزم من عدمه العدم ومن وجوده الوجود بالنظر لذاته ، كالزوال مثلاً فإن الشرع وضعه سبباً لوجوب الظُهر فيلزم من وجوده وجوب صلاة الظهر ومن عدمه عدم وجوبها . وإنما قيد " لذاته " لأنه قد لا يلزم من وجود السبب وجود المسبب لكن لمانع كالحيض مثلاً ، وهذا لا يقدح في تسميته سببا .

وقال بعضهم : السبب ما يضاف الحكم إليه للتعلق به من حيث إنه مُعرف أو غيره ، وإنما قيد بقوله : " من حيث إنه مُعرف أو غيره " إشارة للرد على مذهب المعتزلة القائلين بأنه موجب للحكم لذاته أو لصفة ذاتية قائمة به ، فعلى الأول ليس موجباً أصلا بل هو مُعرف للحكم . وقال الغزالي

رحمه الله تعالى : السبب موجب لا لذاته ولا صفة ذاتية بل بجعل الشارع له موجباً .

وهذا التعريف بالخاصة والتعاريف السابقة مبينة لمفهومه .

وقال أهل المعاني : السبب ما يبعث الفاعل على الفعل . فجملة الأقوال في ذلك خمسة .

وأما العلة فاختلفوا في تعريفها على أقوال :

فقال بعضهم : هي ما يتوقف عليه الشيء .

وقال بعضهم : ما يثبت به الشيء .

وقال بعضهم : ما يجب به الحكم .

وقال بعضهم : هي المعرف للحكم .

وما ذكرنا من تعريف كل واحد على حدته واختلاف الأقوال فيه إنما هو تعريف له عند أهل الشرع من الأصوليين والفقهاء ، وأما الحكماء فسيأتي كلامهم في ذلك .

* * *

الباب الثالث

" في الفرق بينهما "

قال أهل الشرع : السبب والعلة يشتركان في أمر واحد ، وهو ترتيب المسبَّب والمعلول عليها . ويفترقان من وجهين : أحدهما : إن السبب ما يحصل الشيء عنده لا به ، خلافاً للمعتزلة القائلين بأنه يحصل كما قدمنا الإشارة إليه ، والعلة ما يحصل الشيء به .

والثاني : إن المعلول يتأثر عن علة بلا واسطة بينهما ، ولا شرط يتوقف الحكم على وجوده ، والسبب إنما يفضي إلى الحكم بواسطة أو وسائط ، ولذلك يتراخى الحكم عن السبب حتى توجد الشرائط وتنتفي

الموانع . وأما العلة فلا يتراخى الحكم عنها إذ لا شرط لها بل متى وجدت أوجبت معلولها بالاتفاق .

فحيث فسرنا العلة والسبب بما يحتاج إليه الشيء ، كان بينهما تساوى . وحيث فسرنا العلة بالمؤثر ، والسبب بما يفضي إلى الشيء أو ما يكون باعثاً عليه ، كان بينهما افتراق .

وقال بعضهم في تقرير الفرق ما نصه : " إعلم أن الوسائط بين الأسباب الأحكام تنقسم إلى المستقلة وغير مستقلة (والأصح غير المستقلة) . فالمستقلة يضاف الحكم إليها ولا يتخلف عنها ، وهي العلة . وغير المستقلة منها ما له مدخل في التأثير ومناسبة (والأصح والمناسبة) وهو السبب . ومنها ما لا مدخل له ، ولكن إذا انعدم الحكم وهو الشرط الثاني ، فعُلم مما تقرر أن رتبة العلة أقوى وأرقى من رتبة السبب .

ومن ذلك قال الفقهاء : المباشرة تتقدم على السبب ، ووجه ذلك أن المباشرة علة والعلة أقوى من السبب .

فإن قلتَ : هل رتبة الشرط أقوى أو رتبة السبب ؟

قلتُ : حيث فسرنا الشرط بأنه ما يلزم من عدمه العدم ، كانت رتبته أقوى من رتبة السبب ، لأن السبب لا ملازمة بينه وبين المسبب إنتفاء وثبوتاً ، بخلاف الشرط . انتهى .

والحكماء يطلقون السبب والعلة والشرط على معنى واحد على قاعدتهم . فقالوا : كل شيء يحتاج إليه شيء آخر يطلق عليه أحد هذه الثلاثة المتقدمة . كذلك المسبَّب والمعلول والمشروط فإنها تطلق عندهم على ما يحتاج إلى شيء آخر . فعندهم النسبة بين الثلاثة إنما هي التساوي ولا غير .

وقد يفرّق بين السبب والعلة من أوجه أخر ، لكن لا من حيث ذاتها بل من حيث الإطلاق والاستعارة ، وهو أن السبب يستعار للمسبب دون العكس

لاستغناء السبب عن المسبب ، وافتقار المسبب إلى السبب ، وأن العلة تستعار للمعلول والمعلول يستعار للعلة . وكون المسبب لا يستعار للسبب فخصوص ذلك بما إذا لم يكن المسبب مختصاً بالسبب وإلا فيستعار ، كما في قوله تعالى : ﴿ إني أراني أعصر خمراً ﴾ فإنه أستُعير فيهما اسم المسبب ، وهو الخمر ، للسبب ، وهو العنب ، لأن الخمر مختص بالعنب على أحد الأقوال . وقد يقال : إنما يرجع عند الاختصاص إلى معنى المعلول مع العلة وقدمنا أن المعلول مع العلة كل منهما يستعار للآخر ، فلم يخرج عن القاعدة ولو كان مختصاً فظهر الفرق بما ذكرناه واتضح ذلك كما عن العلماء نقلناه .

وأما النحاة ، فعندهم أيضاً السبب والعلة والشرط معناها واحد ، حيث مَثّلوا للسبب والعلة بأمثلة متحدة ، وأطلقوا على معاني الحروف تارة السببية وتارة العلة ، ولم يفرقوا بينهما . فثبت بذلك الاتحاد عندهم . انتهى .

مسألة

هل العلة والدليل بمعنى واحد أو بينهما مطلق ؟

فالمنقول في ذلك الثاني لأن العلة تدل على الحكم والمؤثر أبداً يدل على الأثر ، فنتج من ذلك أن كل علة دلالة ولا عكس ، إذ الدلالة قد يعبّر بها عند العلامة التي لا توجبه ولا تؤثر فيه ، كالكوكب المسمى بالقطب ، فإنه دليل القبلة ولا يؤثر فيها . انتهى .

وقال بعضهم : يُنظر بين الشيء وما هو مرتب عليه ، فإن كان بينهما مناسبة وارتباط فيسميان علة ومعلولاً ، وإن لم يكن بينهما مناسبة سيما سبباً ومسبباً .

وأقول : هذا مبني على اشتراط المناسبة بين العلة والمعلول . والذي عول عليه أهل الأصول عدم اشتراط ذلك بينهما . انتهى .

* * *

الباب الرابع

" في انقسام العلة إلى أقسام متعددة من وجوه مختلفة "

الأول : انقسامها إلى شرعية وعقلية .

الثاني : انقسامها إلى صريحة وظاهرة .

الثالث : انقسامها إلى تامة وناقصة .

فالشرعية والعقلية يتفقان أبداً لا يفترقان إلا من وجه واحد ، وهو أن العلة العقلية موجبة بخلاف الشرعية ، ومعنى كونها موجبة أنها مؤثرة بذاتها ، ولذلك لا نقول بها إذ لا مؤثر عندنا إلا الله تعالى ثم الصريح من العلة مثل قولنا : من أجل كذا فعل كذا ، قال الله تعالى : ﴿ من أجل ذلك كتبنا... ﴾ والظاهرة من العلة مثل قوله تعالى : ﴿ أقم الصلاة لدلوك الشمس ... ﴾ ، (و) ﴿ فبما رحمة من الله لنت لهم ﴾ و ﴿ السارق والسارقة فاقطعوا ... ﴾ .

وأما الثالث من الأقسام ، فتقرير الكلام فيه : إنا حيث فسّرنا العلة بما يحتاج إليه الشيء فإن كان جميع ما يحتاج إليه فهو العلة التامة وإن كان بعض ما يحتاج إليه العلة الناقصة .

ثم ، العلل الناقصة أربع ، لأن ما يحتاج إليه الشيء إما أن يكون جزءاً من الشيء أو خارجاً عنه .

الأول : إما أن يكون الشيء به بالفعل وهو الصورة ، كصورة السرير مثلاً ، أو بالقوة وهو المادة ، كالخشب للسرير ، وتُسمى العنصر والقابل أيضاً .

الثاني : أي العلة الناقصة بخارجه (الأصح : الخارجة) عن المعلول ، إما أن يكون مؤثراً في وجود الشيء المعلول وهو الفاعل ، أو يكون مؤثراً في مؤثرية الفاعل ، بمعنى أن الفاعل صار لأجله فاعلاً ، وهو الداعي والغاية ، وبعضهم قرر هذا الموضع بعبارة لطيفة وألفاظ رشيقة ، فنوردها بلفظها تتميماً للفائدة .

فقال : علة الشيء قسمان :

الأول : ما تتقوم به الماهية من أجزائها ويسمى علة الماهية .

والثاني : ما يتوقف عليه اتصاف الماهية المتقوّمة بأجزائها بالوجود الخارجي ، وتسمى علة الوجود .

الأولى ، وهي علة الماهية ، إما أن لا يجب بها وجود المعلول بالفعل بل بالقوة ، وهي العلة المادية ، وإما أن يجب بها وجود الماهية ، وهي العلة الصورية .

الثانية ، وهي علة الوجود ، إما أن يوجد منها المعلول أي يكون مؤثراً بالمعلول (الأصح : في المعلول) موجداً له ، وهي العلة الفاعلية ، أو لا يكون ، فحينئذ صارت شرطاً .

وقد يكون الشيء علة للحكم في الخارج ، كما أنه علة له في الذهن ، وهو المسمى عند المناطقة بالحد الأوسط : كقولنا في ترتيب ذلك على طريقهم في القياس :

هذا محموم لأنه متعفن الأخلاط .

وكل متعفن الأخلاط محموم .

فهذا محموم .

وهو المسمى بالطريق اللمي .

فروع

الأول : قد توجد العلة بدون المعلول بسبب وجود مانع وأما المعلول بلا علة فهو محال .

الثاني : لا يجوز اجتماع علتين على معلول واحد سواء عُرفت بالمؤثر أم بالمعرف أم بالباعث .

الثالث : أختلف في أن العلة هل تسبق المعلول في الزمان أو تقارنه . والأكثر على أنها تقارنه ، وهو المنقول عن الإمام الأشعري ، واستدل له قوله تعالى : ﴿ الله يتوفى الأنفس حين موتها ... ﴾ وفصل قوم فقالوا : العلة الوضعية المسماه تارة بالشرعية تسبق إجماعا ، وأما العلة العقلية فإنها لا تسبق .

خاتمة

" فيما يترتب على العلة من المسائل الكلامية بين أهل السنة والمعتزلة "

قال أهل السنة : أفعال الله سبحانه وتعالى لا تُعلل بالأغراض ، لأن الغرض هو الأمر الباعث للفاعل على الفعل ، فهو المحرك الأول للفاعل ، وبه يصير الفاعل فاعلاً ، ولذلك قيل : إن العلة الغائية علة فاعلية لفاعل الفعل ، والله سبحانه أجل وأعز من أن ينفعل عن شيء أو يستكمل بشيء فلا يكون فعله معللاً بالغرض . وأيضاً كل من يفعل لغرض فوجود ذلك الغرض بالنسبة إليه أولى من عدمه ، فلو كان لفعله تعالى غرض لزم كونه مستكملاً بغيره ، وهو ذلك الغرض ، وهو مذهب الأشاعرة . ووافقهم على ذلك جهابذة الحكماء وطوائف الإلهيين .

وخالفهم المعتزلة وأثبتوا لفعله تعالى غرضا وتمسكوا بأن الفعل الخالي عن الغرض عبث وهو نقص ، فلا يجوز عليه تعالى .

ورد ذلك بأن العبث هو الفعل الخالي عن المنفعة والمصلحة لا الخالي عن الغرض ، وأفعال الله تعالى مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى وبأن تلك العلة لا يخلو إما أن تكون قديمة أو حادثة ، فإن قلنا بقدمها لزم قدم المعلوم ضرورة ، وإن قلنا بحدوثها لزم أن تكون معللة بعلة أخرى ، وهلم جرا ، فلزم من ذلك التسلسل . وما ورد من الآيات التي تدل لذلك بظواهرها على التعليل فمحمولة على الغاية والمنفعة دون الغرض والعلة .

قال التفتازاني : الحق أن بعض أفعاله معلل بالحكم والمصالح ، وذلك ظاهر والنصوص شاهدة بذلك . وأما تعميم ذلك بأن لا يخلو فعل من أفعاله عن غرض فمحل بحث .

وأما أحكامه تعالى فهي معللة بالمصالح ودرء المفاسد عند فقهاء الأشاعرة ، بمعنى أنها معرفة للأحكام من حيث إنها ثمرات تترتب على مشروعيتها وفوائدها وغايات تنتهي إليها متعلقاتها من أفعال المكلفين ، انتهى كلامه .

وأقول : إن أراد التفتازاني بقوله : إن بعض أفعاله تُعلل جَعلُ تلك الحكم علة غائية باعثة على الفعل ، فلا شيء من أفعاله معلل بهذا المعنى . وإن أراد إنها مترتبة على الأفعال فتخصيصها لبعض فيه وقفة ، إذ كل من أفعاله تعالى كذلك . غاية الأمر أن بعضها مما يظهر لنا وبعضها مما يخفى إلا على الراسخين في العلم المؤيدين بنور من الله تعالى . فنتج من ذلك كله أن الكل منه ، فيمتنع تعليل أفعاله وأحكامه برعاية المصالح ، فظاهر الآيات غير مراد وإنما ذلك حكمته شرع ذلك للعباد ، قال تعالى : ﴿ قل فمن يملك من الله شيئاً إن أراد أن يهلك المسيح ابن مريم وأمه ومن في الأرض جميعاً ﴾ .

فهذا نص منه تعالى في أنه يحسن منه كل شيء ولا يتوقف حسنه وحكمه على رعاية المصالح .

وقالت الحكماء : إن المبدأ الأول وحده من غير انضمام شرائط ، والات وأدوات وارتفاع مانع إليه علة تامة بسيطة للمعلول الأول ، بحيث لا تعدد ولا تركيب فيه بوجه من الوجوه ، لا في الخارج ولا في الذهن . فعلم بذلك مذهبهم في العلة والمعلول .

وقد قال بعضهم في ذلك : لا تُدرك الحقائق إلا بقطع العلائق ، ولا تُقطع العلائق إلا بهجر الخلائق ، ولا تُهجر الخلائق إلا بالنظر في الدقائق ، ولا يُنظر في الدقائق إلا بمعرفة الخالق ، ولا يُعرف الخالق إلا بمعرفة العلية .

فإن قلت : قال الله تعالى في الحديث القدسي الصحيح : " كنت كنزاً مخيفاً فاحببت أن أعرف فخلقت الخلق لأعرف " . وهو بظاهره يدل لمذهب الحكماء .

قلت : المقصود من الحديث أن أسماء الله تعالى لا بد من ظهور آثارها وإذا لم يوجد مخلوق لا يعرف ذلك . أشار إلى ذلك سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله : " لو لم تذنبوا لذهب الله بكم وأتى بقوم يذنبون ويستغفرون فيغفر لهم " ، فهذا منه صلى الله عليه وسلم إشارة إلى ما قلناه .

والله أعلم بالصواب ، وإليه المرجع والمآب . والحمد لله أولاً وأخراً . وصلى الله على سيدنا محمد أشرف المخلوقات وسيد أهل الأرض والسماوات وعلى آله وصحبه والتابعين لهم في كل وقت وزمان وسلم تسليماً كثيراً .

والحمد لله رب العالمين

الحواشي

(*) عن ترجمته وبعض التفصيلات الخاصة بسيرته ، أنظر :

- ابن المرتضى (أحمد بن يحيى) : طبقات المعتزلة ، تحقيق سوسنة ديفلروفلزر ، دار المنتصر ، بيروت ١٩٦١ ، ص ١١٢ . وقد نشر هذا الكتاب تحت اسم " فرق وطبقات المعتزلة " منسوباً إلى القاضي عبد الجبار ، بتحقيق الدكتور علي سامي النشار وعصام الدين محمد علي ، دار المطبوعات الجامعية ، الإسكندرية ١٩٧٢ ، وتوجد ترجمة القاضي عبد الجبار في الطبقة الحادية عشرة التي وضعها ابن المرتضى ص ١١٨ – ١٢٠ . ومن الواضح أن نسبة هذا الكتاب إلى القاضي غير صحيحة ، وخاصة إذا ما قورن بكتاب " فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة " للقاضي عبد الجبار الذي نشره فؤاد السيد .
- الحاكم الجشمي (أبو سعد المحسن بن محمد بن كرامة) : شرح عيون المسائل ، وقد نشرت الطبقتان الحادية عشرة والثانية عشرة من طبقات المعتزلة من هذا الكتاب في كتاب : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ،لأبي القاسم البلخي والقاضي عبد الجبار والحاكم الجشمي ، تحقيق فؤاد سيد ، الدار التونسية للنشر والمؤسسة الوطنية للنشر ، تونس – الجزائر ١٩٨٦، ص٣٦٥ – ٣٧١ .
- السبكي (تاج الدين) : طبقات الشافعية الكبرى ، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو والدكتور محمود محمد الطناحي ، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٩٢ ، ج١ ص٩٥ ، ج٤ ص٢٦١-٢٦٢ ، ج٥ ص ١٥ ، ٩٧ – ٩٨ ، ١٢١ – ١٢٢ .
- الخطيب البغدادي (أبو بكر أحمد بن علي) : تاريخ بغداد ، دار الكتب العلمية ، بيروت بدون تاريخ ، ج١١ ص١١٣ –١١٤ .

- كحالة (عمر رضا) : معجم المؤلفين ، مكتبة المثنى ، بغداد ١٩٥٧ ، ج٥ ص٧٨-٧٩. ويوجد في ذيل هذه الترجمة قائمة مصادر عديدة للقاضي عبد الجبار .
- الذهبي (شمس الدين أبو عبد الله محمد) : ميزان الاعتدال في نقض الرجال ، تصحيح السيد محمد بدر الدين الحلبي ، مطبعة السعادة ، القاهرة ١٣٢٥هـ ، ج٢ ص٩١ .
- سزكين (فؤاد) : تاريخ التراث العربي ، ترجمة دكتور محمود فهمي حجازي والدكتور فهمي أبو الفضل ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٨ ، ج٢ ص٤١١-٤١٣.
- بدوي (دكتور عبد الرحمن) : مذاهب الإسلاميين ، الجزء الأول (المعتزلة و الأشاعرة) ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٧١ ، ص٣٨٠ وما بعدها .
- صبحي (دكتور أحمد محمود) : في علم الكلام ، الجزء الأول (المعتزلة) ، دار النهضة العربية ، بيروت ١٩٨٥ ، ص٣٣٢ وما بعدها .
- الراوي (الدكتور عبد الستار) : العقل والحرية (دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي) ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٨٠ ، ص٣١ وما بعدها .
- زينة (حسني) : العقل عند المعتزلة (تصور العقل عند القاضي عبد الجبار) ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ١٩٧٨ ، ص١٤٩-١٥٣ .
- عثمان (الدكتور عبد الكريم) : نظرية التكليف (أراء القاضي عبد الجبار الكلامية) ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ١٩٧١ ، ص١٥ وما بعدها .

(٢) يروي أن شيخه في الاعتزال أبا عبد الله البصري ، الذي كان حنفي المذهب في الفقه ، هو الذي أشار عليه بالاستمرار على المذهب الشافعي عندما أراد أن يتحول عنه بعد تحوله من الأشعرية إلى الاعتزال .

(٣) عن مدرسة البصرة الاعتزالية والفروق بينها وبين مدرسة بغداد ، انظر :

- صبحي : في علم الكلام ، ج١ ص٢٥٩-٢٦٣ .

(٤) عن الصاحب ابن عباد وآرائه الكلامية ، انظر :

- صبحي (دكتور أحمد محمود) : في علم الكلام ، الجزء الثالث (الزيدية) ، دار النهضة العربية ، بيروت ١٩٩١ ، ص١٦٣ وما بعدها .

- يمكن تعليل الرواية التي مؤداها أن القاضي لم يصلِ على ابن عباد بعد وفاته ، بأن القاضي كان متمسكاً بمذهب المعتزلة الذي يقضي بأن صاحب الكبيرة مخلد في النار ، ولما كان يعلم أن الصاحب قد اقترف بعض الكبائر في مجالس لهوه أو في مشاركته في الدولة البويهية في اغتصابها لبعض الأموال وما إلى ذلك ، فإنه لذلك قد اعتبر أن الصاحب من الفاسقين الذين لا ينبغي الصلاة عليهم . ولا يعد هذا من عدم مراعاة حقوق الصداقة وإنما يعد تطبيقاً للأفكار التي اعتنقها .

(٥) من الواضح أنه لم يتم التعرف على حقيقة مذهب المعتزلة إلا بعد العصور حديثًا على مؤلفات القاضي عبد الجبار في اليمن ونشرها ، بعد أن كانت المعلومات عن المعتزلة لا تستقى إلا من كتب الخصوم بالإضافة إلى كتاب " الانتصار " للخياط المعتزلي ، وهو كتاب مختصر خصصه مؤلفه للرد على ابن الراوندي عدو المعتزلة وبيان حقيقة مذهبهم .

(٦) انظر : مجمع اللغة العربية : معجم ألفاظ القرآن الكريم ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٠ ، ج١ ص٥٦١ .

(٧) راجع قوله تعالى : ﴿ إنا مكنا له في الأرض وآتيناه من كل شيء سبباً * فأتبع سبباً ﴾ (سورة الكهف ، آيه ٨٤ – ٨٥) .

(٨) راجع ، على سبيل المثال لا الحصر ، قوله تعالى : ﴿ إنَّ في خَلق السماوات والأرض واختلاف اللَّيل والنهار والفلكِ التي تجرى في البحر بما ينفعُ الناس وما أنزلَ اللهُ من السماء من ماءٍ فأحيا بهِ الأرض بعدَ موتِها وبثَّ فيها من كلِّ دابةٍ وتصريفِ الرياحِ والسَّحاب المسخَّر بينَ السماءِ والأرضِ لآياتٍ لقومٍ يعقلون ﴾ (سورة البقرة ، آيه ١٦٤) ، وقوله: ﴿ وهوَ الَّذي يُرسلُ الرِّياح بُشرا بينَ يدي رحمتهِ حتَى إذا أقلَت سحابا ثقالاً سُقناهُ لبلدٍ ميِّتٍ فأنزلنَا به الماء فأخرجنا به من كلِّ الثمراتِ كذلكَ نخرجُ الموتىَ لعلكُم تذكَّرون ﴾ (سورة الأعراف ، آيه ٥٧) .

(٩) لمزيد من التفاصيل عن مذهب المعتزلة ، أنظر :

- النشار (دكتور على سامي) : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٧١ .
- صبحي : في علم الكلام ، الجزء الأول (المعتزلة) .
- جار الله (زهدي حسن) : المعتزلة ، منشورات النادي العربي ، مطبعة مصر ، القاهرة ١٩٤٧ .
- الشابي (على) وآخرون : المعتزلة بين الفكر والعمل ، الشوكة التونسية للتوزيع ، تونس ١٩٧٩ .
- العوا (دكتور عادل) : المعتزلة والفكر الحر ، دار الأهالي ، دمشق ١٩٨٧ .

- نادر (دكتور ألبير نصري) : فلسفة المعتزلة ، الجزء الأول ، مطبعة دار نشر الثقافة ، الإسكندرية ١٩٥٠ ، الجزء الثاني ، مطبعة الرابطة ، بغداد ١٩٥١ .
- خشيم (على فهمي) : النزعة العقلية في تفكير المعتزلة ، مكتبة الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، طربلس (ليبيا) ١٩٦٧ .
- البندر (دكتور رشيد) : مذهب المعتزلة من الكلام إلى الفلسفة ، دار النبوغ ، بيروت ١٩٩٤ .
- دغيم (دكتور سميح) : فلسفة القدر في فكر المعتزلة ، دار الفكر اللبناني ، بيروت ١٩٩٢.
- عمارة (دكتور محمد) : المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية ، دار الشروق ، القاهرة – بيروت ١٩٨٨ .
- أبوسعدة (مهري حسن) : الاتجاه العقلي في مشكلة المعرفة عند المعتزلة ، دار الفكر العربي ، القاهرة ١٩٩٣ .
- الربيعي (دكتور فالح) : تاريخ المعتزلة فكرهم وعقائدهم ، الدار الثقافية للنشر ، القاهرة ٢٠٠١ .
- تركي (دكتور إبراهيم محمد) : علاقة الإنسان بالطبيعة عند المعتزلة ، دار الحضارة للطباعة والنشر والتوزيع ، طنطا ١٩٩٩ .

(١٠) انظر : الخياط (أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان) : كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد ، تحقيق دكتور نيبرج ، مكتبة الكليات الأزهرية ودار الندوة الإسلامية ، القاهرة – بيروت ١٩٨٨ ، ص٥٤ .

(١١) انظر : نادر : فلسفة المعتزلة ، ج١ ص١٢٣-١٢٤ .

(١٢) انظر هذه المسألة بالتفصيل في :

- على (دكتور عصام الدين محمد) المعتزلة فرسان علم الكلام ،

منشأة المعارف ، الإسكندرية ١٩٩٧ .

- صبحي : في علم الكلام ، ج١ ص٢٠٠-٢٠٣ .

(١٣) انظر : أبوريدة (دكتور محمد عبد الهادي) : إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٤٦ ، ص١٦٦ . ولابد من الإشارة إلى أنه لا ينبغي أن يبالغ الباحث في تقدير الأصول الفلسفية اليونانية لبعض آراء مفكري المعتزلة على النحو الذي فعله بعض الباحثين (مثل ما فعله على مصطفى الغرابي في كتابه عن أبي الهذيل العلاف المطبوع في القاهرة سنة ١٩٥٤) . وعلى أية حال ، فإن موقف المعتزلة من الفلسفة اليونانية يحتاج إلى بحث ليس هذا موضعه .

(١٤) الأشعري (أبو الحسن على بن إسماعيل) : مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٦٩ ، ج٢ ص٧٧.

(١٥) انظر : المصدر السابق ، ج٢ ص٧٥ .

(١٦) انظر : المصدر السابق ، ج٢ ص٨٦ .

(١٧) انظر : المصدر السابق ، ج٢ ص٩٥ .

(١٨) انظر : المصدر السابق ، ج٢ ص٩٦ .

(١٩) انظر : المصدر السابق ، ج٢ ص٩٧ .

(٢٠) انظر : المصدر السابق ، ج٢ ص٩٩ .

(٢١) انظر : المصدر السابق ، ج٢ ص٩٩ .

(٢٢) انظر : أبو ريان (دكتور محمد على) : تاريخ الفكر الفلسفي ، الجزء الثاني (أرسطو والمدارس المتأخرة) ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٢ ، ص٧٤-٨٩ .

(٢٣) انظر تفصيل ذلك في :

- الباقلاني (أبو بكر محمدبن الطيب) : التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة ، تحقيق محمود محمد الخضيري ودكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة ، دار الفكر العربي ، القاهرة ١٩٤٧ ، ص٤١ وما بعدها .
- صبحي (دكتور أحمد محمود) : في علم الكلام ، الجزء الثاني (الأشاعرة) ، مكتبة النهضة العربية ، بيروت ١٩٨٥ ، ص٨٩ وما بعدها .
- عبد الله (دكتور محمد رمضان) : الباقلاني وآراؤه الكلامية ، مطبعة الأمة ، بغداد ١٩٨٦ ، ص٣١١-٣٩٤ .
- موسى (دكتور جلال محمد عبد الحميد) : نشأة الأشعرية وتطورها ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ١٩٧٥ ، ص ٣١٧-٣٦٧ .

(٢٤) انظر هذه الفكرة بالتفصيل في :
- تركي (دكتور إبراهيم محمد) : نظريات نشأة الكون في الفكر الإسلامي ، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر ، الإسكندرية ٢٠٠١ ، ص١٤٨ وما بعدها .

(٢٥) انظر : القشيري (أبو القاسم) : الرسالة القشيرية ، تحقيق دكتور عبد الحليم محمود ودكتور محمود بن الشريف ، مكتبة القاهرة الحديثة ، القاهرة ١٩٧٢ ، ص ٦٦١ .

(٢٦) انظر ذلك بالتفصيل في :
- التهانوي (محمد على الفاروقي) : كشاف اصطلاحات الفنون ، تحقيق الدكتور لطفي عبد البديع ، ترجم النصوص الفارسية دكتور عبد النعيم محمد حسنين ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٢ ، ج٣ ص١٢٧-١٣٠ .

(٢٧) انظر : ابن منظور : لسان العرب ، دار المعارف ، القاهرة (الطبعة الجديدة) بدون تاريخ ، ص١٩١٠ .

(٢٨) انظر مثلاً :

- أبو البقاء الكفوي (أيوب بن موسى الحسيني) : الكليات ، تحقيق دكتور عدنان درويش ودكتور محمد المصري ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ١٩٩٣ ، ص٤٩٥ .

(٢٩) انظر مثلا :

- عبد الله (دكتور محمد فتحي) : معجم مصطلحات المنطق وفلسفة العلوم ، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر ، الإسكندرية ٢٠٠٢ ، ص ١١٣ - ١١٤ .
- مجمع اللغة العربية : المعجم الفلسفي ، تصدير دكتور إبراهيم مدكور ، هيئة المطابع الأميرية ، القاهرة ١٩٧٨ ، ص ٩٦ .

(٣٠) انظر : الجرجاني (السيد الشريف على بن محمد) : التعريفات ، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده ، القاهرة ١٩٣٨، ص ١٠٣ .

(٣١) انظر : لسان العرب ، ص٣٠٨٠ . ومن المعاني الأخرى للعلة في اللغة : المرض ، الحدث يشغل صاحبه عن حاجته والعذر . ولكن مثل هذه المعاني الأخرى لا تدخل في نطاق هذا البحث . ومن الواضح أن لفظي سبب وعلة مترادفان في اللغات الأجنبية ، حيث يردا في الإنجليزية مثلا بمعنى (cause) .

(٣٢) انظر على سبيل المثال :

- العراقي (دكتور عاطف) : سبب ، مقال بالموسوعة الفلسفية العربية ، إشراف دكتور معن زيادة ، معهد الإنماء العربي ، بيروت ١٩٨٦ ، ج١ ص ٤٧٢ - ٤٧٤

العراقي (دكتور عاطف) : نحو معجم للفلسفة العربية ، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر ، الإسكندرية ٢٠٠١ ، ص ٤٥ – ٥٤ .

(٣٣) التوحيدي (أبو حيان) ومسكويه : الهوامل والشوامل ،تحقيق أحمد أمين والسيد أحمد صقر ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٥١ ، ص ٣٠ .

(٣٤) انظر : الشرقاوي (دكتور محمد عبد الله) : الأسباب والمسببات (دراسة تحليلية مقارنة للغزالي وابن رشد وابن عربي) ، دار الجيل ومكتبة الزهراء ، بيروت – القاهرة ١٩٩٧ ، ص ٢٨ .

(٣٥) انظر : عبد الجبار (القاضي) : شرح الأصول الخمسة ، تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان ، مكتبة وهبة ، القاهرة ١٩٦٥ ، ص ٣٨٩ – ٣٩٠ .

(٣٦) انظر : عبد الجبار (القاضي) : المغني في أبواب التوحيد والعدل ، الجزء الثامن (المخلوق) ، تحقيق دكتور توفيق الطويل وسعيد زايد ، مراجعة دكتور إبراهيم مدكور ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة بدون تاريخ ، ص ٩٩ – ١٠٠ .

(٣٧) انظر : عبد الجبار (القاضي) : المحيط بالتكليف ، جمع الحسن بن أحمد بن متويه ، تحقيق عمر السيد عزمي ، مراجعة الدكتور أحمد فؤاد الأهواني ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر والدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة بدون تاريخ ، ص ٢٨٨ .

(٣٨) عبد الجبار (القاضي) : المغني في أبواب التوحيد والعدل ، الجزء السابع (خلق القرآن) ، تحقيق إبراهيم الإبياري ، الشركة العربية للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦١ ، ص ١٩٤ .

(٣٩) عبد الجبار (القاضي) : المغني في أبواب التوحيد والعدل ، الجزء التاسع (التوليد) ، تحقيق الدكتور توفيق الطويل وسعيد زايد ،

مراجعة الدكتور إبراهيم مدكور ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر والدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة بدون تاريخ ، ص ١٥٦ .

(٤٠) انظر : عبد الجبار : المحيط بالتكليف ، ص ٣٩٥ وما بعدها .

(٤١) عبد الجبار : المحيط بالتكليف ، ص ٩٤ .

(٤٢) عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٣٨٨ .

(٤٣) عبد الجبار (القاضي) : المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء الحادي عشر (التكليف)، تحقيق محمد على النجار والدكتور عبد الحليم النجار ، مراجعة الدكتور إبراهيم مدكور ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر والدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ١٩٦٥ ، ص ٣٥٩ . وقد أوضح القاضي هذه الفكرة وأكدها في مواضع متعددة ، انظر مثلاً : ص ٣١٢ – ٣١٤ .

(٤٤) انظر : عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٣٩٠ .

(٤٥) انظر : عبد الجبار : المغني ، ج٩ ص ٦٧ ومواضع أخرى .

(٤٦) انظر : عبد الجبار : المحيط بالتكليف ، ص ٣٥١ .

(٤٧) عبد الجبار : المغني ، ج٩ ص٦٧ .

(٤٨) عبد الجبار : المغني ، ج٩ ص٧٧ .

(٤٩) عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص٣٩٠ .

(٥٠) عبد الجبار : المغني ، ج٨ ص٤٦ .

(٥١) عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص٣٨٧ – ٣٨٩ .

وعن إنكار القاضي عبد الجبار لأفعال الطبائع ، انظر : تثبيت دلائل النبوة ، ص ٦٢٢ .

(٥٢) انظر المصدر السابق ، الموضع نفسه .

(٥٣) انظر : عبد الجبار : المحيط بالتكليف ، ص٣٨٠ .

(٥٤) عبد الجبار : المحيط بالتكليف ، ص٣٨٠ – ٣٨١ .

(٥٥) عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص٣٨٩ .

(٥٦) انظر : عبد الجبار : المحيط بالتكليف ، ص٣١،١١٦،٣٨١، وكذلك: المغني ، ج٩ ص١٣٩.

(٥٧) انظر : عبد الجبار : المحيط بالتكليف ، ص٣٥٢ .

(٥٨) انظر : المغني ، ج١١ ص٩١ وما بعدها .

(٥٩) انظر : عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص١١٣ ، ١١٩ ومواضع أخرى .

(٦٠) انظر : عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص١٢٠ وما بعدها .

(٦١) انظر : عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص١٢١ وما بعدها .

(٦٢) انظر : عبد الجبار : المحيط بالتكليف ، ص ٣٩٨ .

(٦٣) انظر : القاضي عبد الجبار : تنزيه القرآن عن المطاعن ، الشركة الشرقية للنشر و التوزيع ودار النهضة الحديثة ، بيروت بدون تاريخ ، ص ٦٦ ، ٦٧ .

(٦٤) انظر : القاضي عبد الجبار : تثبيت دلائل النبوة ، تحقيق دكتور عبد الكريم عثمان، دار العربية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ١٩٦٦ ، ص ٦١٦ .

(٦٥) انظر : عبد الجبار : المحيط بالتكليف ، ص ٣٩٨ – ٤٠١ .

(٦٦) انظر أيضاً : المصدر السابق ، ص ٢٨٣ .

(٦٧) انظر : المغني ، ج١١ ص٥٩ وما بعدها . وانظر كذلك : شرح الأصول الخمسة ، ص ٣٠٢ وما بعدها .

(٦٨) انظر : المغني ، ج١١ ص٦٠ .

(٦٩) انظر : المغني ، ج١١ ص ١٢٧ .

(٧٠) انظر : المغني ، ج ١١ ص ١٢٧ – ١٢٨ . وانظر كذلك : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار . ص ١٧٠ – ١٧١

(٧١) انظر : صبحي (دكتور أحمد محمود) الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٩ ، ص ٨٣ وما بعدها.

(٧٢) انظر : شرح الأصول الخمسة ، ص ٥٠٥ وما بعدها

(٧٣) سورة يونس آية ٢٢ .

(٧٤) انظر : القاضي عبد الجبار : متشابه القرآن ، تحقيق دكتور عدنان محمد زرزور ، دار التراث ، القاهرة بدون تاريخ ، ص ٣٥٩ .

(٧٥) سورة الوقعة آية ٦٣ – ٦٤ .

(٧٦) انظر : القاضي عبد الجبار : تنزيه القرآن عن المطاعن، ص ٤١٤، وانظر كذلك : متشابه القرآن ، ص ٦٤١ .

(٧٧) انظر : القاضي عبد الجبار : تنزيه القرآن عن المطاعن ص ٧٧ .

(٧٨) انظر تفصيل ذلك في : عثمان (دكتور عبد الكريم) : قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد الهمذاني ، دار العربية للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ١٩٦٧ . ص ١٦٨ – ١٧٦ .

(٧٩) انظر : عبد الجبار (القاضي) : المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء الخامس عشر (التنبؤات والمعجزات) ، تحقيق دكتور محمود الخضيري ودكتور محمود محمد قاسم ، مراجعة دكتور إبراهيم مدكور ، الدار المصرية للتأليف والترجمة والمؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر ، القاهرة ١٩٦٥ ، ص ١٧٨ .

(٨٠) انظر : عبد الجبار (القاضي) : المغني في أبواب التوحيد والعدل ، الجزء السادس ، القسم الأول (التعديل والتجوير) ، تحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهواني ، مراجعة الدكتور إبراهيم مدكور ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٦٢ ، ص ١٦٠.

(٨١) المصدر السابق ، ص ١٦٧ .

(٨٢) المصدر السابق ، ص ١٦٥ – ١٦٧ .

(٨٣) انظر : القاضي عبد الجبار : متشابه القران ، ص ٤٤٩ – ٤٥٠ .

(٨٤) انظر : القاضي عبد الجبار : متشابه القرآن ، ص ٤٠٤ .

(٨٥) انظر : المغني ، ج ١٥ ص ١٨٢ وما بعدها . وعن رأي القاضي في المعجزات انظر المصدر نفسه ص ١٤٧ وما بعدها .

(٨٦) عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ١٢١ .

وانظر كذلك : تنزيه القرآن عن المطاعن ، ص ٣٥٣ .

وكذلك : تثبيت دلائل النبوة ، ص ٧٣ – ٧٥ ، ٤١٣ – ٤١٤ .

(٨٧) انظر : القاضي عبد الجبار : تثبيت دلائل النبوة ، ص ٧٩، ٤٣٠.

(٨٨) انظر : القاضي عبد الجبار : تنزيه القرآن عن المطاعن ، ص ٢٢٩.

(٨٩) انظر : المغني ، ج ١٥ ص ٢٥٩ وما بعدها . ولمزيد من التفاصيل حول رأي القاضي في هذه النقطة .

أنظر : تنزيه القرآن عن المطاعن ، ص ٢٨ – ٢٩ .

وكذلك : متشابه القرآن ، ص ١٠١ .

(٩٠) انظر : المصدر السابق ، ص ٢٠٥ .

(٩١) انظر : القاضي عبد الجبار : تثبيت دلائل النبوة ، ص١٧٧–١٧٩.

(٩٢) انظر : المصدر السابق ، ص ٢٥٩ وما بعدها .

(٩٣) انظر : مراد (دكتور سعيد) : ابن متويه وآراؤه الكلامية ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٩١ . ويتضح من دراسة آراء ابن متويه الكلامية مدى متابعته للقاضي عبد الجبار في هذا الصدد .

(٩٤) انظر : صبحي (دكتور أحمد محمود) : الإمام المجتهد يحيى بن حمزة وآراؤه الكلامية ، منشورات العصر الحديث ، بيروت ١٩٩٠ ، ص ١٣٩ .

(٩٥) إذا كان من الثابت أن أبا الحسين البصري قد درس الفلسفة ، فهل تعني نسبة هذا القول إليه أنه لم يتأثر بآراء الفلاسفة في هذه المسألة ؟

وما هي المبررات المذهبية التي دعته إلى مخالفة رأي سابقيه من المعتزلة فيها ؟ هذا ما لا يستطيع الباحث أن يقدم عنه إجابة واضحة ومحددة والحقيقة أن دراسة آراء البصري الكلامية تحتاج إلى دراسة خاصة ، وذلك بعد جمع آرائه المتناثرة التي توجد في كتب متأخري المتكلمين وخاصة من الزيدية .

(٩٦) عن الصلة بين المذهب الأشعري والتصوف ، انظر : تركي (دكتور إبراهيم محمد) : دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي ، دار الصحابة للتراث ، طنطا ١٩٩٧ ، ص ٥٣ وما بعدها .

(٩٧) انظر : الغزالي (أبو حامد) : تهافت الفلاسفة ، تحقيق دكتور سليمان دنيا ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٨٠ ، ص ٢٣٩ وما بعدها . وقد تحدث عن هذه المسألة في مواضع أخرى من مؤلفاته ولكن في إيجاز شديد . وقد قُدِّمت دراسات متعددة حول هذه الفكرة لدى الغزالي، وأهمها :

- صبحي : في علم الكلام ، جـ ٢ ص ٢٠٤ وما بعدها .
- زقزوق (دكتور محمود حمدي) : المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٨١ ، ص ١٥١ – ١٥٩ .
- العراقي (دكتور عاطف) : تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٧٤ ، ص ١٠١ – ١٠٨.
- صليبا (دكتور جميل) : تاريخ الفلسفة العربية ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ١٩٧٣ ، ص٣٧٥ – ٣٧٩ .

(٩٨) انظر : ابن رشد (أبو الوليد) : تهافت التهافت ، تحقيق الدكتور سليمان دنيا ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٨١ ، ص ٧٧٧ وما بعدها .

ومن أهم الدراسات حول رأي ابن رشد في السببية ونقده للغزالي في هذا الموضوع :

- العراقي : تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية ، ص ١٠٩ – ١١٨ .
- صليبا : تاريخ الفلسفة العربية ، ص ٥٠٥ – ٥١١ .
- جهامي (دكتور جيرار) : مفهوم السببية بين المتكلمين والفلاسفة (بين الغزالي وابن رشد) ، دار المشرق ، بيروت ١٩٨٥ .
- الشرقاوي (الدكتور محمد عبد الله) : الأسباب والمسببات (دراسة تحليلية مقارنة للغزالي وابن رشد وابن عربي) ، دار الجيل ، بيروت ١٩٩٧ ، ص ٨٩ وما بعدها .

(٩٩) انظر : القاضي عبد الجبار : تثبيت دلائل النبوة ، ص ٧٨، ١٩٣، ٤٣٠ .

(١٠٠)انظر : فؤاد (دكتور عبد الفتاح) : ابن تيمية وموقفة من الفكر الفلسفي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٨٠ ، ص ١٤٠ – ١٤٣ .

(١٠١)انظر : فؤاد (دكتور عبد الفتاح) : ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٨٠ ، ص ١٤٠ – ١٤٣ . وانظر كذلك : سعد (دكتور الطبلاوي محمود) موقف ابن تيمية من فلسفة ابن رشد ، مطبعة الأمانة القاهرة ١٩٨٩ ، ص ١٩١ – ١٩٣ .

(١٠٢) انظر : ابن تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل ، علق عليه وخرج أحاديثه محمد رشيد رضا ، لجنة التراث العربي ، القاهرة بدون تاريخ ، ج٥ ، ١٥٧ .

(١٠٣)ابن تيمية : قاعدة في المعجزات والكرامات وأنواع خوارق العادات ومنافعها ومضارها ، تصحيح وتعليق السيد محمد رشيد رضا ، مطبعة المنار بمصر ، القاهرة ١٣٤٩هجرية . ص ١٥٦، ١٥٧ .

(١٠٤)انظر : ابن تيمية (تقي الدين) : درء تعارض العقل والنقل ، تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم ، دار الكنوز الأدبية ، الرياض ١٩٧٩، ج٨، ص ٥٢٣،٤٧٣،٣٦١ .

(١٠٥)انظر : ابن تيمية درء تعارض العقل والنقل ، ج٤ ص ١٤ .

(١٠٦)انظر : ابن تيمية درء تعارض العقل والنقل ، ج٩ ص ٣٧٤ .

وانظر كذلك : سعد (دكتور الطبلاوي محمود): موقف ابن تيمية من فلسفة ابن رشد ، مطبعة الأمانة، القاهرة١٩٨٩، ص١٩١-١٩٣.

(١٠٧)انظر : ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل ج٩ ص٣٤٨ .

(١٠٨)انظر: ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل ج٩ ص ٣٤٠ ، ٣٤٣ .

(١٠٩) نظر : نظريات نشأة الكون في الفكر الإسلامي ، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر والتوزيع ، الإسكندرية ٢٠٠٢ ، ص ٢٤١ وما بعدها.

(١١٠)القاضي عبد الجبار : تثبيت دلائل النبوة ، تحقيق دكتور عبد الكريم عثمان، دار العربية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت١٩٦٦،ص٦٢٣.

(١١١)انظر : المناظرات بين أبي حاتم الرازي وأبو بكر الرازي ، ضمن رسائل فلسفية لأبي بكر الرازي ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ١٩٧٣، ص ٣٠٣ . وهذه الطبعة منقولة عن طبعة القاهرة ١٩٣٩ التي نشرها بول كراوس .

(١١٢)انظر القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، تحقيق دكتور عبد الكريم عثمان ، مكتبة وهبة ، القاهرة ١٩٦٥ م، ص ٩٢ – ١١٨.

(١١٣)القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ١١٦ .

(١١٤)انظر دكتور إبراهيم تركي : نظريات نشأة الكون في الفكر الإسلامي ص ٢٥٣ – ٢٥٥ .

(١١٥)انظر : القاضي عبد الجبار : تثبيت دلائل النبوة، ص ٦٢٣ ، ٦٢٤.

(١١٦)انظر : القاضي عبد الجبار : تثبيت دلائل النبوة، ص ٦٢٤ ، ٦٢٥.

المراجــع

أولاً : مؤلفات القاضي عبد الجبار :

١- شرح الأصول الخمسة ، تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان ، مكتبة وهبة ، القاهرة ١٩٦٥ .

٢- المحيط بالتكليف ، جمع الحسن بن أحمد بن متويه ، تحقيق عمر السيد عزمي ، مراجعة الدكتور أحمد فؤاد الأهواني ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر والدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة بدون تاريخ .

٣- المغني في أبواب التوحيد والعدل :

- الجزء السادس ، القسم الأول (التعديل والتجوير) ، تحقيق دكتور أحمد فؤاد الأهواني ، مراجعة الدكتور إبراهيم مدكور ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٦٢ .

- الجزء السابع (خلق القرآن) ، تحقيق إبراهيم الإبياري ، الشركة العربية للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦١ .

- الجزء الثامن (المخلوق) ، تحقيق دكتور توفيق الطويل وسعيد زايد ، مراجعة دكتور إبراهيم مدكور ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة بدون تاريخ .

- الجزء التاسع (التوليد) ، تحقيق توفيق الطويل وسعيد زايد ، مراجعة دكتور إبراهيم مدكور ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر والدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة بدون تاريخ .

- الجزء الحادي عشر (التكليف) ، تحقيق محمد على النجار والدكتور عبد الحليم النجار ، مراجعة دكتور إبراهيم مدكور ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر والدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ١٩٦٥ .

- الجزء الخامس عشر (التنبؤات والمعجزات) ، تحقيق محمود الخضيري ودكتور محمود محمد قاسم ، مراجعة دكتور إبراهيم مدكور ، الدار المصرية للتأليف والترجمة والمؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر ، القاهرة ١٩٦٥ .

٤- فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، في مجلد واحد مع جزء من كتاب " المقالات " لأبي القاسم البلخي وجزء من كتاب " شرح عيون المسائل " للحاكم الجشمي ، تحقيق فؤاد سيد ، الدار التونسية للنشر والمؤسسة الوطنية للنشر ، تونس – الجزائر ١٩٨٦ .

٥- متشابه القرآن ، تحقيق دكتور عدنان محمد زرزور ، دار التراث ، القاهرة بدون تاريخ .

٦- تنزيه القرآن عن المطاعن ، الشركة الشرقية للنشر والتوزيع ودار النهضة الحديثة ، بيروت بدون تاريخ .

٧- تثبيت دلائل النبوة ، تحقيق دكتور عبد الكريم عثمان ، دار العربية للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ١٩٦٦ .

* * *

ثانيا : مصادر أخرى :

١ – ابن المرتضى (أحمد بن يحيى) : طبقات المعتزلة ، تحقيق سوسنه ديفلد و فلزر ، دار المنتصر ، بيروت ١٩٦١ .

وقد نشر هذا الكتاب تحت اسم " فرق وطبقات المعتزلة " منسوباً إلى القاضي عبد الجبار ، بتحقيق الدكتور على سامي النشار وعصام الدين محمد على ، دار المطبوعات الجامعية ، الإسكندرية ١٩٧٢ .

٢ – ابن رشد (أبو الوليد) : تهافت التهافت ، تحقيق دكتور سليمان دنيا ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٨١ .

٣ – الأشعري (أبو الحسن على بن إسماعيل) : مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٦٩ .

٤ – الباقلاني (أبو بكر بن الطيب) : التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة ، تحقيق محمود محمد محمد الخضيري ودكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة ، دار الفكر العربي ، القاهرة ١٩٤٧ .

٥ – التوحيدي (أبو حيان) ومسكويه : الهوامل والشوامل ، تحقيق أحمد أمين والسيد أحمد صقر ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٥١ .

٦ – الخطيب البغدادي (أبو بكر أحمد بن على) : تاريخ بغداد ، دار الكتب العلمية ، بيروت بدون تاريخ .

٧ – الخياط (أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان) : كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد ، تحقيق دكتور نيبرج ، مكتبة الكليات الأزهرية ودار الندوة الإسلامية ، القاهرة – بيروت ١٩٨٨ .

٨ – الذهبي (شمس الدين أبو عبد الله محمد) : ميزان الاعتدال في نقض الرجال ، تصحيح السيد محمد بدر الدين الحلبي ، مطبعة السعادة ، القاهرة ١٣٢٥ هـ .

٩ – الرازي (أبو بكر محمد بن زكريا) : رسائل فلسفية ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ١٩٧٣ .

١٠ – السبكي (تاج الدين) : طبقات الشافعية الكبرى ، تحقيق الدكتور عبد الفتاح محمد الحلو والدكتور محمود محمد الطناحي ، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٦٢ .

١١ – العطّار (محمد صادق بن سليم الدمشقي) : رسالة الرافعة للنقاب عن الفرق بين العلل والأسباب ، مخطوط بدار الكتب المصرية ، برقم ٣٦٦ حكمة وفلسفة طلعت ، ميكروفيلم ١٩١٠٥.

١٢ – الغزالي (أبو حامد) : تهافت الفلاسفة ، تحقيق دكتور سليمان دنيا ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٨٠ .

١٣ – القشيري (أبو القاسم) : الرسالة القشيرية ، تحقيق دكتور عبد الحليم محمود ودكتور محمود بن الشريف ، مكتبة القاهرة الحديثة ، القاهرة ١٩٧٢ .

* * *

ثالثاً : المراجع :

١ – أبو ريان (دكتور محمد على) : تاريخ الفكر الفلسفي ، الجزء الثاني (أرسطو والمدارس المتأخرة) ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٢ .

٢ – أبو ريدة (دكتور محمد عبد الهادي) : إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٤٦ .

٣ – أبو سعدة (مهري حسن) : الاتجاه العقلي في مشكلة المعرفة عند المعتزلة ، دار الفكر العربي ، القاهرة ١٩٩٣ .

٤ – البندر (دكتور رشيد) : مذهب المعتزلة من الكلام إلى الفلسفة ، دار النبوغ ، بيروت ١٩٩٤ .

٥ – الراوي (دكتور عبد الستار) : العقل والحرية (دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي) ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٨٠ .

٦ – الربيعي (دكتور فالح) : تاريخ المعتزلة فكرهم وعقائدهم ، الدار الثقافية للنشر ، القاهرة ٢٠٠١ .

٧ – السيد (محمد صالح محمد) : أبو جعفر الإسكافي وآراؤه الكلامية والفلسفية ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٩٨ .

٨ – السيد (محمد صالح محمد) : الخير والشر عند القاضي عبد الجبار ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٩٨ .

٩ – الشابي (على) وآخرون : المعتزلة بين الفكر والعمل ، الشركة التونسية للتوزيع ، تونس ١٩٧٩ .

١٠ – الشرقاوي (دكتور محمد عبد الله) : الأسباب والمسببات (دراسة تحليلية مقارنة للغزالي و ابن رشد وابن عربي) ، دار الجيل ومكتبة الزهراء ، بيروت – القاهرة ١٩٩٨ .

١١ – العبد (الدكتور عبد اللطيف محمد) أصول الفكر الفلسفي عند أبي بكر الرازي ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٧٧ .

١٢ – العراقي (دكتور عاطف) : تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٧٤ .

١٣ – العوا (دكتور عادل) : المعتزلة والفكر الحر ، دار الأهالي ، دمشق ١٩٨٧ .

١٤ – الغرابي (على مصطفى) : أبو الهذيل العلاف ، المطبعة الحجازية ، القاهرة ١٩٥٤ .

١٥ – النشار (دكتور على سامي) : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، الجزء الأول ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٧١ .

١٦ – بدوي (دكتور عبد الرحمن) : مذاهب الإسلاميين ، الجزء الأول (المعتزلة والأشاعرة) ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٧١ .

١٧ – تركي (دكتور إبراهيم محمد) : علاقة الإنسان بالطبيعة عند المعتزلة ، دار الحضارة للطباعة والنشر والتوزيع ، طنطا ١٩٩٩ .

١٨ – تركي (دكتور إبراهيم محمد) : نظريات نشأة الكون في الفكر الإسلامي ، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر ، الإسكندرية ٢٠٠١ .

١٩ – تركي (دكتور إبراهيم محمد) : دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي ، دار الصحابة للتراث ، طنطا ١٩٩٧ .

٢٠ – جار الله (زهدي حسن) : المعتزلة ، منشورات النادي العربي ، مطبعة مصر ، القاهرة ١٩٤٧

٢١ - جهامــي (دكتور جيرار) : مفهوم السببية بيــن المتكلميـن و الفلاسفة (بين الغزالي وابن رشـــد) ، دار المشــرق ، بـيروت ١٩٨٥ .

٢٢ - خشيم (على فهمي) : النزعة العقلية في تفكير المعتزلة ، مكتبة الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، طرابلس (ليبيا) ١٩٦٧ .

٢٣ - دغيم (دكتور سميح) : فلسفة القدر في فكـــر المعتزلـــة ، دار الفكر اللبناني ، بيروت ١٩٩٢ .

٢٤ - زقزوق (دكتور محمود حمدي) : المنهج الفلسفي بين الغزالــي وديكارت ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٨١ .

٢٥ - زينه (حسني) : العقل عند المعتزلـــة (تصــور العقــل عنــد القاضي عبد الجبار) ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ١٩٧٨ .

٢٦ - سزكين (فؤاد) : تاريخ التراث العربي ، ترجمة دكتور محمــود فهمي حجازي و الدكتور فهمي أبو الفضـــل ، الهيئـة المصريـة العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٨ .

٢٧ - صبحي (دكتور أحمد محمود) : في علم الكلام ،

- الجزء الأول (المعتزلـــة) ، دار النهضـــة العربيـــة ، بـيروت ١٩٨٥ .

- الجزء الثاني (الأشاعرة) ، دار النهضـــة العربيـــة ، بـيروت ١٩٨٥ .

- الجزء الثالث (الزيدية) ، دار النهضة العربية،بيروت ١٩٩١ .

٢٨ - صبحي (دكتور أحمد محمود) : الفلسفة الأخلاقية في الفكـــر الإسلامي ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٩ .

٢٩ - صبحي (دكتور أحمد محمود) : الإمام المجتهد يحيى بن حمزة وأراؤه الكلامية ، منشورات العصر الحديث ، بيروت ١٩٩٠ .

٣٠ - صليبا (دكتور جميل) : تاريخ الفلسفة العربية ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ١٩٧٣ .

٣١ - عبد الله (دكتور محمد رمضان) : الباقلاني وآراؤه الكلامية ، مطبعة الأمة ، بغداد ١٩٨٦ .

٣٢ - عثمان (دكتور عبد الكريم) : نظرية التكليف (آراء القاضي عبد الجبار الكلامية) ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ١٩٧١ .

٣٣ - عثمان (دكتور عبد الكريم) : قاضي القضاة (عبد الجبار بن أحمد الهمذاني) ، الدار العربية للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ١٩٦٧ .

٣٤ - على (دكتور عصام الدين محمد) : المعتزلة فرسان علم الكلام ، منشأة المعارف ، الإسكندرية ١٩٩٧ .

٣٥ - عمارة (دكتور محمد) : المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية ، دار الشروق ، القاهرة - بيروت ١٩٨٨ .

٣٦ - فؤاد (دكتور عبد الفتاح) : ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٨٠ .

٣٧ - لطف (دكتور سامي نصر) : الحرية المسؤولة في الفكر الفلسفي الإسلامي ، مكتبة الحرية الحديثة ، القاهرة ١٩٧٧ .

٣٨ - مراد (دكتور سعيد) : ابن متويه وآراؤه الكلامية و الفلسفية ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٩١ .

٣٩ – موسى (دكتور جلال محمد عبد الحميد) : نشأة الأشعرية وتطورها ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ١٩٧٥ .

٤٠ – ميهوب (دكتور سيد عبد الستار) : القرآن والنبوة عند القاضي عبد الجبار ، دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٩٦ .

٤١ – نادر (دكتور ألبير نصري) : فلسفة المعتزلة ، الجزء الأول ، مطبعة دار نشر الثقافة ، الإسكندرية ١٩٥٠ ، الجزء الثاني ، مطبعة الرابطة ، بغداد ١٩٥١ .

* * *

ثالثاً : المعاجم والموسوعات :

١ – ابن أحمد (الخليل) : كتاب العين ، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي ، دار ومكتبة الهلال ، القاهرة بدون تاريخ ، مادة سبب .

٢ – ابن منظور : لسان العرب ، دار المعارف ، القاهرة (الطبعة الجديدة) بدون تاريخ ، مادتي : سبب ، وعلة .

٣ – أبو البقاء الكفوي (أيوب بن موسى الحسيني) : الكليات ، تحقيق الدكتور عدنان درويش ودكتور محمد المصري ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ١٩٩٣ ، مادتي : سبب ، وعلة .

٤ – التهانوي (محمد على الفاروقي) : كشاف اصطلاحات الفنون ، تحقيق الدكتور لطفي عبد البديع ، ترجم النصوص الفارسية الدكتور عبد النعيم محمد حسنين ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٢ ، مادة : سبب .

٥ – الجرجاني (السيد الشريف على بـــن محمـــد) : التعريفـــات ، شـــركة مكتبة ومطبعة مصطفي البابي الحلبي وأولاده ، القـــاهرة ١٩٣٨ ، مادتي : سبب ، وعلة .

٦ – العراقي (دكتور عـــاطف) : " ســبب " ، مقـــال بالموســـوعة الفلسفية العربية ، إشراف دكتور معـــن زيـــادة ، معـــهد الإنمـــاء العربي ، بيروت ١٩٦٨ .

٧ – العراقي (دكتور عاطف) : نحو معجم للفلســـفة العربيـــة ، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر والتوزيع ، الإسكندرية ٢٠٠١، مـــادة : سبب.

٨ – الفيروز آبادي : القاموس المحيط ، ط٢ ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر ، القاهرة ١٩٥٢ ، مادتي : سبب وعلة .

٩ – أنيس (إبراهيـــم) وآخـــرون : المعجـــم الوســـيط ، ط٢ ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٧٢ ، مادتي : سبب وعلة .

١٠ –صليبا (دكتور جميـــل) : المعجـــم الفلســـفي ، دار الكتـــاب اللبنـــاني ، بيروت ١٩٧١ ، مادتي : سبب ، وعلة .

١١ – عبد الله (دكتور محمد فتحي) : معجـــم مصطلحـــات المنطـــق وفلسفة العلوم ، دار الوفاء لدنيـــا الطباعـــة والنشـــر والتوزيـــع ، الإسكندرية ٢٠٠٢ ، مادتي : سبب ، وعلة .

١٢ –كُحالة (عمر رضا) : معجم المؤلفين ، مكتبة المثنـــى ، بغـــداد ١٩٥٧ ، مادة : عبد الجبار بن أحمد الهمذاني .

١٣ – مجمع اللغة العربية : المعجم الفلسفي ، تصـــدير دكتور إبراهيـــم مدكـــور ، هيئـــة المطابع الأميرية ، الـــقاهرة ١٩٧٨ ، مـــادة : سبب .

١٤ - مجمع اللغة العربية : معجم ألفاظ القرآن الكريم ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٠ ، مادة : سبب .

أبـو سلـوم المعتـــزلي